GESCHICHTE DER RELIGIÖSEN AUFKLÄRUNG IM MITTELALTER: VOM ENDE DES 8...

Hermann Reuter

Geschichte

der

religiösen Aufklärung

im

Mittelalter

vom Ende des achten Jahrhunderts bis zum Anfange
des vierzehnten

von

Hermann Reuter.

Erster Band.

Berlin, 1875.
Verlag von Wilhelm Hertz.
(Bessersche Buchhandlung.)

Seinem

Wilhelm,

dem Bruder und dem Lehrer,

in dankbarer Liebe

gewidmet

Weihnachten 1874.

Vorrede.

Vor allem ist es mir, ich kann sagen, Gewissensbedürfniß, über den Titel meines Buches Auskunft zu ertheilen. Der Leser kann denselben leicht zweideutig finden, auf Grund seiner Auslegung Erwartungen hegen, welche nicht erfüllt werden. Um so dringender ist meine Bitte, die nachfolgende Rechtfertigung zu berücksichtigen.

Unter „Aufklärung" verstehe ich die Opposition der als selbständiges Licht sich wissenden Vernunft[1]) gegen den als lichtscheu vorgestellten Dogmatismus, die Bewegung der Emancipation von den autoritativen Gewalten, welche den Sturz oder doch eine wesentliche Schwächung derselben erzielt, in der Absicht an Stelle des katholischen Christenthums wenigstens in den Kreisen der Gebildeten sei es ein von der Kritik gereinigtes, von der Vernunft als dem höchsten Kriterium der religiösen Wahrheit umgestaltetes (Christenthum), sei es die natürliche Religion zu setzen, sei es alle Religion aufzulösen. Grade die beiden zuletzt erwähnten Richtungen gelten mir als aufklärerische im engeren Sinne. Indessen wäre der Gedanke an diese der unbedingt maßgebende bei Auswahl des Stoffes gewesen, so würde bei Weitem das Meiste, was dieser erste Band enthält, von demselben auszuschließen gewesen sein nach meinen Grundsätzen, welche freilich nicht die gewöhnlichen sind. Denn die literarische Zuchtlosigkeit hat den Ge-

[1]) Vergl. Nitzsch in den Jahrbüchern für protest. Theologie I. 1 S. 49.

schmack in vielen Kreisen so verderbt, daß das Ueberschreiten der Grenzen des Themas gar nicht einmal als Fehler[1]) erkannt wird. Und ob auch zwei Drittel des Buches von dem nicht handelten, was der Titel verheißt, was kümmert das manchen Leser; „das reiche Material ist ja unter allen Umständen ein zu kostbares Gut“, nach meiner Meinung in vielen Fällen ein Uebel. Da ich dieses selbstverständlich zu meiden bestrebt bin, fühle ich mich um so mehr gedrungen zu erklären, daß ich mit klarstem Bewußtsein die Grenzen der Aufgabe so erweitert habe, daß die Charakteristik auch der erstgenannten Richtung geradezu geboten war. Es giebt, so viel ich weiß, eine kanonische Definition der Aufklärung nicht. Und wäre dies auch anders, so müßte ich doch behaupten, mit abstracten Formeln dieser Art läßt sich die Fülle des geschichtlichen Lebens nicht umspannen. Ein Begriffs-Schema habe ich mir freilich in obigen Sätzen gebildet und mußte das, um die historischen Erscheinungen finden zu können, welche ich suchte; aber ich fand die eine oder andere derselben auch da, wo nur gradweise verschiedene Annäherungen an jenes von mir erkannt wurden. Ja ich muß sagen, jenes ist nicht von Anfang an fertig gewesen, sondern nach und nach fertig erst geworden. Der erste Gedanke an dieses wissenschaftliche Unternehmen hat sich mir aus meinen Quellen-Studien ergeben, ist durch diese mir aufgedrängt. Indem ich von kirchen- und dogmenhistorischen Interessen geleitet in den Ueberlieferungen des zwölften Jahrhunderts forschte, stieß ich auf mancherlei Material, welches sei es meines Wissens gar nicht bekannt, sei es bisher einseitig benutzt worden war. Ueberdies von jeher von der Epoche Friedrichs II.

[1]) Hätte ich dem Beispiel mancher Historiker folgen, die Geschichte der Aufklärung nicht unter Voraussetzung der Kenntniß der kirchen- und dogmenhistorischen Unterlage erzählen, sondern diese selbst wiederholen wollen, dann würde ich die Bogenzahl wenigstens verdreifacht, hierdurch und durch gehörige Breite der Darstellung die intensive Arbeit mir außerordentlich erleichtert haben. Allein ich verwerfe diese Methode des literarischen Betriebs ausdrücklich.

von Hohenstaufen angezogen und bemüht sie zu verstehen, kam ich auf die Vermuthung, daß die „Ghibellinische Bildung" eine Vorgeschichte habe. Ich dehnte meine Studien nunmehr weiter aus und begann um so eifriger zu sammeln, da ich einsah, daß unsere bisherige theologische Dogmengeschichte (wie die Geschichte der Philosophie) durch ein neues Capitel ergänzt werden müsse, solle sie ihren wissenschaftlichen Beruf erfüllen. Auch die hierher gehörigen Schriften desjenigen Theologen, welcher Manchen als epochemachender Reformator der erstgenannten Disciplin gilt, Baurs, wissen von jener denkwürdigen culturhistorischen Bewegung nichts. Je weniger dieselbe bisher beachtet zu sein schien, um so anziehender wurde sie mir. Ich beschloß Alles daran zu setzen, ihre Dimensionen und Motive in dem christlichen[1]) Mittelalter von dem achten bis zum Anfang des vierzehnten Jahrhunderts zu entdecken. Das vierzehnte und funfzehnte sollte von dem Umfange dieser Forschungen ausgeschlossen bleiben, da die bisherige Literatur über die Geschichte des Humanismus schon Manches auch für die der Aufklärung geleistet hat. Ueberdies hatte ich die dringendste Veranlassung mich zu beschränken. —

Die für alle historische Untersuchung erste Frage nach den eigenthümlichen Quellen war im Voraus nicht sicher zu beantworten. Ich mußte erst, lediglich der Divination vertrauend, in Quellen suchen, um die Quellen zu finden, natürlich nicht die, aus welchen lediglich die Kenntniß der Geschichte der Aufklärung, sondern aus welchen auch sie Betreffendes zu schöpfen wäre. Ich fand in Fällen, wo ich zu finden erwartet hatte, in anderen wider die Erwartung, in noch viel mehreren aber nicht trotz alles Suchens. Wie viele Stunden emsiger Lectüre haben für meinen Zweck gar keine Ausbeute geliefert! Wie mancher Band ist durch meine Hand gegangen, aus welchem ich auch nicht eine Notiz ent-

---

[1]) Die Periode der Aufklärung auf dem Gebiete des Islam werde ich im zweiten Bande berühren, aber nicht darstellen. Das Wort „Mittelalter" auf dem Titel ist von dem christlichen zu verstehen.

nehmen konnte! — Dessen ungeachtet hätte ich diese Arbeit noch länger fortgesetzt als geschehen ist, wenn ich ein Ende derselben hätte absehen können. Allein ich erkannte demnächst, daß dieselbe in keinem Verhältniß zu meiner Kraft stehe. Ich hätte nahezu die ganze Literatur des Mittelalters in den bezeichneten Jahrhunderten nach derselben Methode, welche ich bisher angewandt hatte, durchstudiren müssen, wollte ich sicher sein, daß keinerlei überlieferte Notizen von mir übersehen würden. Aber schon der Gedanke an solch ein Unternehmen — wer als Einzelner könnte denselben im Ernste verfolgen? — Begreiflich genug, daß ich mich demselben nicht gewachsen fühlte, daß mich der Zweifel quälte, ob ich den bereits mir vorschwebenden Plan einer literärischen Ausführung des gedachten Themas nicht aufgeben sollte. Indessen das Interesse an dieser vernachlässigten Partie der mittelalterlichen Culturgeschichte war ein so starkes, die Ueberzeugung davon, daß diese Lücke in der Literatur im Dienste der Wissenschaft ausgefüllt werden müsse, eine so feste geworden, daß ich nach kurzen Zwischenräumen wieder aufnahm, was ich bereits fallen gelassen hatte. So viel Stoff war wenigstens schon erarbeitet, daß ich mir sagen konnte, die gewöhnliche [1]) Ansicht, es sei das ganze Mittelalter bis zum dreizehnten Jahrhundert eine Periode des Glaubens und Aberglaubens gewesen, wäre eine bis zum Irrthum einseitige, nur durch eine entgegengesetzte einseitige Darstellung zu berichtigen. Es galt also nichts Geringeres, als volle Erkenntniß der historischen Wahrheit. Um diese desto rascher zu ermitteln, suchte ich Berather und Helfer. Brieflich und mündlich wurde der eine und der andere Historiker befragt und ihm die durch Mittheilungen über meine Entwürfe motivirte Bitte ausgesprochen, mich belehren zu wollen, sofern er bei seinen eigenthümlichen Untersuchungen nebenbei vielleicht irgendwelches hier-

---

[1]) Zu meiner freudigen Ueberraschung hat Bach, die Dogmengeschichte des Mittelalters, Wien 1873, Bd. I. Vorrede S. VI—IX. sich mit Recht in ganz anderer Weise geäußert.

her gehörige Material entdeckt habe, von welchem er vermuthete, daß es in Betracht meiner Fachwissenschaft mir unbekannt geblieben. Allein alle erwiderten unter Bezeugung freundlicher Theilnahme, daß das erwähnte Problem zwar in hohem Grade der Lösung werth erscheine; aber Beiträge zu derselben zu geben vermöchten sie nicht. Der erste Eindruck dieser Antworten auf mich war nun freilich ein entmuthigender; bald genug aber veranlaßte derselbe Reflexionen ganz anderer Art. Die gemachten Erfahrungen bewiesen, daß die Aufklärung im Mittelalter bislang nicht hinreichend beachtet, die Frage nach ihrer Existenz von gar Manchen noch nicht einmal gestellt sei, weiter daß Einer das schwierige Werk thatsächlich in Angriff nehmen müsse, um desto Mehrere zur Theilnahme an demselben aufzurufen. Aber ob ich nun dieser Eine sein sollte, war noch die Frage. Ich habe seit Jahren das literärische Arbeiten an die strengsten Kanones gebunden. Ich verfolge meine Studien in erster Linie lediglich, um mich selbst zu belehren, um mir selber zu genügen oder freilich auch — nicht zu genügen. Das Publicum zum Zeugen derselben zu machen ist mir ein unbekanntes Bedürfniß, die Vielschreiberei in der Gegenwart im höchsten Grade widerlich, — nach meinem Dafürhalten eher zur Hemmung des Fortschritts der Wissenschaft als zur Beschleunigung desselben geeignet. Die Veröffentlichung durch den Druck bildet für mich im schroffen Gegensatz zu nicht wenigen Autoren grade die Ausnahme von der Regel. Mir ist es sittlich unmöglich ein Thema zu suchen, um den Stoff für ein Buch zu gewinnen; ich muß es finden, ohne zu suchen, das Gefühl haben, daß dasselbe sich mir aufnöthige. Und nur in zwei Fällen kann auch ich die Publication[1]) genehmigen: entweder muß ich dessen gewiß sein, daß ich neue Quellen verwende, in den schon bekannten bisher Unbeachtetes gefunden, oder aber, daß ich dem allgemein gebrauchten Quellen-Ma-

[1]) Vergl. Ranke, Vorrede zu der Französischen Geschichte. Sämmtliche Werke. Bd. XIV S. XIV.

terial durch Kritik und Combination ein eigenthümliches Verständniß abgerungen habe. Noch befriedigter fühle ich mich selbstverständlich, wenn ich mir sagen kann, daß mir beides geglückt sei. Das war in der That meine Lage, als ich die Geschichte Alexanders III. schrieb. Jetzt befinde ich mich leider nicht in der nämlichen. Den Anforderungen, welche ich mache, entspricht das Ergebniß meiner diesmaligen Untersuchungen weder in der einen noch in der andern Hinsicht. Eben deshalb habe ich trotz des Zuredens der Freunde, welchen ich Theile meines Manuscripts mittheilte, eine Zeit lang geschwankt, ob ich mit einem Werke an die Oeffentlichkeit treten sollte, in welchem wenige Abschnitte auch nur relativ mir genügen. Nichtsdestoweniger hat endlich der schon oben erwähnte Gedanke den Ausschlag gegeben. Ich beschloß den Druck. Dem Beispiel Maurenbrechers[1]) in seiner Instruction zur Erforschung des Lebens und der Bedeutung Luther's zu folgen, lediglich zu erklären, daß gewisse Vorarbeiten erst gethan werden müßten, wenn eine wissenschaftliche Geschichte der Aufklärung im Mittelalter geschrieben werden sollte, im Voraus zu verkündigen, daß dieselben die wichtigste Ausbeute geben würden, aber nicht im Geringsten zu zeigen, daß ich selbst Hand daran gelegt habe, stimmte doch zu wenig mit meinen Begriffen von wissenschaftlicher Bescheidenheit. Dieser war und ist der Plan weit entsprechender, durch den wirklichen Versuch einer Geschichte der Aufklärung — nichts Anderes als dieses will dies Werk sein, welches darum auch diesen Titel tragen würde, wenn ich nicht schwach genug gewesen wäre, den davon abmahnenden Vorstellungen der Freunde nachzugeben — dem wissenschaftlichen Publicum die Frage aufzunöthigen, ob die Geschichte derselben zu schreiben überhaupt möglich sei. Denn das ist mir auch jetzt noch zweifelhaft im Hinblick auf die quellenmäßige Ueberlieferung. Ob diese vollständig genug sei, um jene wahrscheinlich durch alle Jahrhunderte des

---

[1]) Studien und Skizzen zur Geschichte der Reformationszeit. Leipzig 1874. S. 221.

Mittelalters sich verbreitende Culturbewegung kennen zu lernen? Ob nicht gar viele naturalistische Gedanken gehegt, aber verheimlicht, unter Gleichgestimmten ausgetauscht, aber in keinem geschriebenen Buchstaben verrathen wurden? Ob nicht dieser oder jener Autor darum gewußt, dessen ungeachtet geschwiegen hat? — Allein Bedenken dieser Art dürfen doch den Eifer der Forschung nicht auslöschen. Im Gegentheil, er möge sich in dem Grade entzünden, daß Funde gemacht werden, deren Werth den der meinigen erheblich übertrifft! — Das wird um so leichter möglich sein, da ich Detail-Untersuchungen, unmittelbare Vorarbeiten nur selten benutzen konnte [1]) und nicht warten wollte, bis jene angestellt sein würden. In dieser Beziehung ist der Zustand der Dinge demjenigen ähnlich, welchen ich damals vorfand, als ich meine Geschichte Alexander's III. abfaßte. Und wenn der gegenwärtige Versuch auch nur eine annähernd ähnliche Wirkung übte, wie jenes vor elf Jahren herausgegebene Werk, wie erfreulich würde mir dies sein! Wie viele namentlich jüngere Historiker sind durch dasselbe zu Studien über Einzelheiten angeregt! Ein ziemlich weiter Kreis derartiger kleiner Monographien, wie ich sie in der Vorrede als schon geschrieben mir gewünscht hatte, umgiebt nunmehr wirklich meine größere, deren freundliche Aufnahme namentlich von Seiten der politischen Geschichtsschreiber, denen die Mängel nicht verborgen bleiben konnten, mich tief beschämt hat. Unter den theologischen Kirchenhistorikern in dem evangelischen Deutschland ist meines Wissens nur ein einziger (Zöpffel in Straßburg) mein Mitarbeiter auf jenem Felde geworden. Um so berechtigter ist die Hoffnung, daß auf diesem bald um so mehrere thätig

[1]) Dagegen kann ich nicht umhin, die Unterstützung zweier meiner jüngeren Freunde in aller Dankbarkeit öffentlich anzuerkennen. Herr Candidat Tschackert, welcher in Begriff ist, an unserer Facultät sich für Kirchengeschichte zu habilitiren, hat mein Manuscript einer letzten Revision unterzogen, Herr Professor Dr. Brieger in Halle die zweite Correctur besorgt. Von Beiden wurden mir wichtige Rathschläge zu nachträglichen Verbesserungen ertheilt.

sein werden. Denn daß dasselbe in erster Linie dem weitern Gebiete unserer theologischen Dogmengeschichte angehöre, kann doch ebenso wenig zweifelhaft sein als das Andere, daß Viele suchen müssen, wenn gefunden werden soll, die Combination von Vielen zu unternehmen ist, um den Zusammenhang auch dieser geschichtlichen Dinge „sicher" zu enthüllen. Mein Wissen hat das nicht vermocht. Wie weit steht dasselbe ab von demjenigen, welches in Beziehung auf andere historische Probleme bereits ermittelt ist, wie ich höre. Erst neulich hat abermals ein Kritiker dem Publikum verkündigt [1]), daß z. B. die Genesis der altkatholischen Kirche von der Theologie in dem gegenwärtigen Stadium ihrer wissenschaftlichen Ausbildung mit derselben Anschaulichkeit, wie sie die Beobachtung des Pflanzenthums gewährt, beschrieben werden könne. Ich bedaure aufrichtig, diesen Sehenden gegenüber die Blödigkeit meiner Augen beklagen zu müssen und diese auch durch den Gebrauch jener optischen Instrumente, welche der nämliche Autor anderswo [2]) anpreist, nicht schärfen zu können, da ich ernste Bedenken trage, dieselben mir anzuschaffen. Denn grade der Farbenreichthum der von dem einen oder dem anderen dieser Beobachter gezeichneten historischen Bilder, welche doch das, was auf diese Weise geschaut sein soll, auch Anderen darzustellen bestimmt sind, in Vergleich mit den auch mir zugänglichen Quellen scheint den Werth dieser neuesten Erfindungen zu verdächtigen. Das sage ich nicht in der Meinung, daß die zur Lösung der in Rede stehenden Frage versuchten Combinationen nicht Leistungen des Scharfsinns seien, aber sie genügen mir nicht, nicht weil ich weniger kritisch mich zu verhalten gedächte, sondern grade kritischer,

---

[1]) Holtzmann, Einst und Jetzt in Kirche und Theologie. Carlsruhe 1874. S. 64.

[2]) Jahrbücher für protestantische Theologie. Jahrgang 1875. 1. Heft S. 3. Anders lauteten die Urtheile des Obengenannten noch im J. 1865. Ueber den gegenwärtigen Stand der Theologie und ihr Verhältniß zum wissenschaftlichen Bewußtsein der Zeit. Elberfeld. S. 8, 9.

kritisch in Bezug auf jene selbst; nicht weil sie mir zu hoch, sondern zu niedrig erscheinen, weil ich diejenige Kritik allein für die ächte halte, welche vor allem kritisch ist gegen sich, scrupulös auf das Aeußerste, die Einwürfe Anderer [1]) eher überschätzt als unterschätzt, jede Schwierigkeit statt sie gewaltsam hinwegzuräumen auf das Sorgfältigste überlegt, die auf den Grundsatz basirt wird, daß die Kategorien „exact, evident" zunächst von dem ganzen historischen Gebiete verbannt [2]) werden müssen, wenn das hier zu gewinnende Wissen von dem mathematischen und naturwissenschaftlichen in klarer Weise unterschieden werden soll. Erst alsdann kann man, ohne in die Gefahr der Uebertreibung zu gerathen, erklären, daß die literärische Kritik in besonders günstigen Fällen es zu Erkenntnissen bringen könne, welche der Evidenz sich annähern. Statt hiermit sich zu begnügen, überbietet man sich in Hyperbeln der Illusion. Fast scheint es so, als sei die objective Geschichte um der historischen Wissenschaft willen, nicht diese um jener willen da. Man decretirt, daß jene also beschaffen sein müsse, wenn Wissenschaft von ihr möglich sein solle. Daß sie das aber sei, wer dürfte wagen daran zu zweifeln, wenn er sich nicht dem Schicksal aussetzen will als Ketzer von der Katholicität des modernen Bewußtseins verurtheilt zu werden? Dadurch werde ich indessen keineswegs davon abgeschreckt zu erklären: wenn nur das Wissen für ein historisches erachtet werden soll, welches den Charakter der Evidenz trägt, so ist historisches Wissen nicht möglich. Was der Menschengeist Großes geleistet hat, habe ich oft genug bewundert, in noch viel mehreren Fällen aber die menschliche Genügsamkeit in Bezug auf die Leistung im Vergleich mit den Ansprüchen. Wie oberflächlich ist oft die Beweisführung, um desto dreister zu verkündigen, daß bewiesen sei!

---

[1]) Vergl. Lipsius, Neue Jenaische Literaturztg. 1874. Nr. 40 S. 615.

[2]) Gegen von Sybel, Ueber die Gesetze des historischen Wissens S. 6, 7. Die Aeußerungen S. 3, 4 sind damit schwer zu vereinbaren.

Wie manche Unsicherheiten in der Forschung werden übersehen, um desto übermüthiger deren Resultate als unbedingt verläßliche zu loben! Sie werden als Dogmen im Namen der Kritik zugleich mit dem Verbot der Kritik publicirt, unter Zertrümmerung „traditioneller" Autoritäten zugleich mit Aufrichtung anderer Autoritäten. Man braucht nur an die Höhe der Wissenschaft zu erinnern, um sich für berechtigt zu erachten, jeden Widerspruch der häretischen Opposition gleich zu setzen. Dinge dieser Art — welche übrigens nur dem Ignoranten in der Geschichte als Neuigkeiten erscheinen können — beweisen, daß die Autorität in den verschiedenen Perioden zwar ihre Gestalt ändert, nichts destoweniger aber bleibt; — jedes kritische System wieder zur Dogmatik wird, nach Ansicht der Urheber zur infalliblen. Wer kann sich also darüber wundern, daß diese dogmatisirte Kritik, welche die „biblischen" und kirchlichen Legenden auflöst, andere erfindet? — Hausraths in mancher Beziehung verdienstliche neutestamentliche Zeitgeschichte bietet dieselben in Fülle in einer Anmuth der Sprache, in so herrlichen Schilderungen, daß es nicht befremden kann, wenn unkritische Leser zum Glauben an die Geschichtlichkeit verführt werden.

Dieser Gefahr wenigstens ist derjenige, welcher mein Buch der Lectüre würdigen sollte, nicht ausgesetzt: auch der der Quellen Unkundige wird leicht die vielen Formeln und Redewendungen bemerken, welche die Unsicherheit meines kritischen Wissens, mein Tasten und Diviniren offenbaren, somit erkennen, ich selbst sei mir bewußt, die Reconstruction des Thatbestandes, welche selbstverständlich auch für mich die ideale Aufgabe ist, nicht erreicht zu haben. Gerungen habe ich danach mit aller Anstrengung, — mich in die kritisch durchforschte Ueberlieferung versenkt, um die darin erkennbare Geschichte zu verstehen um ihrer selbst willen, die in ihr sich offenbarende Tendenz zu begreifen, nicht eine moderne in sie hineinzutragen. Auch sollte die Frage nach

dem Rechte der Aufklärung hier nicht dogmatisch untersucht oder gar nach Maßgabe meiner persönlichen supranaturalistischen Theologie entschieden werden. Das Problem hat sich mir ursprünglich als ein geschichtliches dargeboten und ist das geblieben. Dennoch konnte ich bei der Ausarbeitung einer Vergleichung der Thatsachen der Geschichte der Aufklärung im Mittelalter und in der zweiten Hälfte des achtzehnten Jahrhunderts und im neunzehnten mich nicht entziehen. Die Aehnlichkeiten waren zu überraschend, als daß ich nicht hätte zu comparativen Betrachtungen kommen und in der Ueberzeugung befestigt werden müssen, daß die Selbstverherrlichung der modernen Wissenschaft vor allem hinsichtlich der Originalität der Gedanken grundlos sei; aber Gebrauch [1]) durfte ich von diesem allen nicht machen, wollte ich nicht die Anklage einer tendenziösen Darstellung veranlassen, — eine der schwersten, welche gegen einen historischen Autor erhoben werden kann, nicht blos nach meiner Meinung. Und doch wie leicht wird das Urtheil über die Vergangenheit durch die Elemente der Gegenwart gefärbt! — Andrerseits aber muß nicht jene grade durch diese erst zum Verständniß gebracht werden? — „In einem gewissen Sinne ist das Buch der Geschichte allen Sterblichen verschlossen; alle auch die größten historischen Genien wissen in diesem Buche nur einzelne Seiten, höchstens einige Capitel zu lesen". —

„Darin, täuschen wir uns nicht, ist alles historische wie jedes Verständniß ein Kind seiner Zeit, daß es nur denjenigen Seiten des zu Erkennenden beizukommen vermag, welche durch die Zeit, in welcher der Historiker lebt, in ein besonders helles Licht gesetzt werden. Wir sind in einem gewissen Sinne stolz auf unsere historische Einsicht, die uns dafür entschädigen muß, daß wir an

[1]) Nur an überaus wenigen Stellen (weshalb grade an diesen, darüber weiß ich mir jetzt selber nicht einmal Rechenschaft zu geben) sind aus der neueren Literatur Parallelstellen nachgewiesen.

eigentlich schöpferischen Productionen des Geistes so arm sind; dennoch wird gewiß eine spätere Zeit sich nicht viel weniger darüber wundern, wie sehr beschränkt wir in manchen vielleicht sehr wichtigen Partien geschichtlicher Erkenntniß gewesen, als wir über früherer Epochen Irrthümer staunen"[1]).

Breslau, in der Weihnachtszeit 1874.

Dr. Hermann Ferdinand Reuter.

---

[1]) Baumgarten (in Straßburg) in den Preußischen Jahrbüchern 1872. Band XXIX. S. 142.

Inhalt.

Erstes Buch.

I.

Die Mission des Brittischen Bonifacius und die durch ihn vermittelte Reorganisation der fränkischen Kirche war für Carl den Großen die Basis aller weiteren Gesetzgebung geblieben. Das katholische Christenthum galt als das bindende Bekenntniß seiner Völker oder wurde, wie in Sachsen, durch die Methode der Gewalt eingeführt. Aber wie wenig intensiv die Bekehrung oder Wiederbekehrung, die Katholisirung in Thüringen und Hessen, beziehungsweise in Baiern, wie oberflächlich die Reformation in Neustrien und Austrasien gewesen, ist theils durch die Zeugnisse des Missionars selbst [1]), theils durch anderweite [2]) Urkunden verbürgt. Und auch in der Zeit nach ihm hat die wirre Mischung des Heidnischen und Christlichen, welche diese Briefe beklagen, fortgedauert. Die wiederholten Verbote der Paganien [3]) sind nicht weniger Beweise für die dem vorausgesetzten Confessionsstande widerstreitenden Neigungen des Volks als für den legislatorischen Eifer, für die eben durch denselben verschuldeten Mißerfolge. Die Bedrohung mit der Strafe wirkte theilweise gerade als versucherischer Reiz zur Uebertretung des Gesetzes. Und wenn sie auch in anderen Fällen von der offenbaren Ausübung der alten Bräuche abschreckte; das, was sie versinnbildeten, haftete beziehungsweise unabhängig von denselben um so zäher in den Herzen. Und selbst diese brauchten sich nicht ausschließlich mit geheimen Sympathien zu begnügen: das eine oder andere Element

des alten Volksglaubens wurde gewissermaßen umgestempelt Bestandtheil des neuen öffentlichen Cultus[4]). Was die Kirche als heidnisch verbannte, wußte sie doch unter anderem Namen zu genehmigen und zu pflegen. Die Umrisse der Weltansicht waren an den Farben eines naiven und doch gewaltsamen Synkretismus erkennbar. Das Magisch-Phantastische in Vergleich zu dem Religiös-Sittlichen in dem katholischen Dogma blieb vielleicht das Ueberwiegende. Die Erde war ja Gottes, aber umgeben von einer Atmosphäre, in welcher Engel und Teufel, die Heiligen und Dämonen sich offenbarten und befehdeten; die Geschicke des Lebens schienen dem Zauber Preis gegeben zu sein. Diese Folgerung in voller Klarheit ist allerdings nicht vollzogen; sie ward eingeschränkt durch den wirklichen Glauben an die göttliche Providenz, aber doch auch nicht sicher ausgeglichen mit diesem. Beides bestand neben einander und fügte sich zusammen je nach der Stimmung der Einzelnen[5]). — Gleichwohl verkündigte wiederholt die Reichskirche die Aechtung des Heidnischen: alle Unterthanen sollten Bekenner eines Katholicismus nicht sowohl werden als sein, welcher den Sieg über die Idololatrie voraussetzte. Man fühlte nur die Pflicht der Execution.

Alles darauf Bezügliche wurde durch das persönliche Regiment des damaligen Herrschers in außerordentlicher Weise verschärft. Es ist wahr, das Königthum der Pippiniden und das Kaiserthum des größten unter ihnen waren verschieden, aber das eine zeigte sich als Prophet des anderen. Der theokratische Zug[6]) ist nach dem Ereignisse im Jahre 800 wohl stärker ausgeprägt, aber schon der zu St. Denys Gesalbte fühlte sich als geistlichen Regenten, ausgerüstet mit den Vollmachten eines zweiten Josia[7]). Die Krönung in der Peterskirche weihete[8]) die bereits eingeleitete Mischung des Weltlichen und Geistlichen nur von Neuem; der Name des römischen Kaiserthums weckte in Carl die Erinnerung an die Pontificalgewalt der Imperatoren. Die neue Weltmonarchie sollte, nach Analogie der alten eingerichtet, ein Reich

sein, in welchem die Unterthanen die bürgerlichen Pflichten durch religiöse Motive zu heiligen, alle Stände[9]), Cleriker wie Laien, ihre Stelle einzunehmen, ihre Obliegenheiten zur Verherrlichung Gottes, in Gehorsam gegen seinen Gesalbten zu beobachten hätten. Eine großartige Volksinstitution sollte bestehen, in welcher die Lehre und Disciplin der römisch-katholischen Kirche als das oberste Regulativ alles sittlichen Handelns zur Anwendung gebracht würde, jegliche Fehlung zugleich als Vergehen gegen Gott zu ahnden wäre, — ein Kirchenstaat, nicht von einem ordinirten Priester, von einem priesterlichen Kaiser regiert[10]).

Und der verstand das meisterlich. Aller Unterschied zwischen Staats- und Kirchenpflichten ward geflissentlich verwischt, alle Welt überwacht; das kleinlichste Detail mit peinlicher Strenge anbefohlen. Jedermann hatte an Sonn- und Festtagen die Kirche zu besuchen[11]), eine Prüfung über Vaterunser und Glauben[12]) zu bestehen, im Fall des Nichtwissens die Bestrafung mit Stockschlägen[13]) zu erwarten. Der hohe und niedere Clerus ward in Dogma und Liturgie fortwährend geschult[14]), zur Sorge für den Kirchengesang[15]) verpflichtet, zum Predigen oder doch zum Lesen der vorgeschriebenen Musterpredigten[16]) abgerichtet. Des Auswendiglernens und Abfragens, des Aufgebens und Censirens war kein Ende. Eine nahezu militärische Dressur sollte Allen zu einer untadelhaften Kirchlichkeit verhelfen. Nicht weniger zur Cultur.

Das Reich hieß nicht umsonst das römische. Einst hatte dieses in heidnischer Zeit die classische Weltbildung repräsentirt; als dermalen erneuertes sollte es zugleich mit Herstellung eines exclusiven Christenthums auch diese erneuern. Ohne Rücksicht auf Bedürfniß und Verständniß ward die Cultivirung von dem obersten Willen[17]) angeordnet und mit Erfolg durchgeführt. In der That, Carl ist ein Bahnbrecher gewesen, mit Wenigen vergleichbar, hat aufgerüttelt und geweckt, angepflanzt und gesäet, in einer kurzen Spanne Zeit reiche Früchte zu erndten verstanden.

Nicht blos Beurtheiler, welche nach seinem Tode sich äußerten [18]), auch gleichzeitige Beobachter [19]) konnten nicht Worte genug finden, um dem Erstaunen über den Umschwung der Dinge Ausdruck zu geben. Sein geniales Schaffen entzog sich dem gemeinen Begreifen. Und doch waren das Absehen von den vorhandenen Bedingungen [20]), die bedenkliche Gleichgültigkeit gegen die Mittel nur zu augenscheinlich. Da ihm darüber kein Zweifel kam, daß das Christliche und Antike, das religiöse Dogma der Kirche und die heidnische Bildung sich einigen ließen, wurde der Gedanke an diese Einheit selbst zum Dogma [21]). Das persönliche Bedürfniß galt ihm als das Richtscheid, nach welchem das Urtheil über das allgemeine zu regeln sei. Man kann in Hinblick auf die erwählten Maßnahmen von einem intellectualistischen Terrorismus [22]) reden. Was der große Kaiser als Pflege der Wissenschaft sich vorstellte, war doch nicht ohne jenen die Freiheit derselben beeinträchtigenden Zwang, welcher, wie es scheint, hier und da zur Gegenwirkung reizte. Das Humanistische, was nach seiner Absicht im Dienste des Christlichen verbreitet werden sollte, ward nichtsdestoweniger mitunter geschätzt und angebaut auch neben diesem [23]). Studien dieser Art wurden geboten, gleichzeitig verboten Alles, was als Cultussitte des germanischen Heidenthums noch bestand. Diese zu entwurzeln, wurden die härtesten Zuchtmittel angeordnet. Gleichwohl führte man die antike Mythologie auf dem Wege der Literatur wieder ein. Man klagte über die Unwissenheit [24]) in religiösen Dingen, aber das planmäßige Memoriren der kirchlichen Lehre begründete doch nicht sicher das Verständniß derselben. Die Schärfung der Disciplin wurde anbefohlen, aber die Befehle scheinen doch nicht durchweg ausgeführt zu sein. In jedem Falle blieb die Besserung des kirchlichen Lebens eine Aufgabe, an deren Lösung der zudringliche Reformeifer vergebens arbeitete. Und der Gedanke eines umfassenden Volksunterrichts [25]), damals nicht nur angeregt, sondern auch wirklich verfolgt, ist schwerlich überall in dem Carolingischen Reiche

unter Berücksichtigung der verschiedenen localen Zustände maßgebend geworden. Also kann es nicht Wunder nehmen, daß es vielfach nicht zu einer ächten Synthese, sondern zu einer Amalgamirung der verschiedenen Elemente kam. Statt der Zeichen einer reinlichen Durchbildung wurde nicht selten ein künstlicher Aufputz wahrgenommen und noch Schlimmeres [26]).

II.

Wir erinnern auch hier daran, daß Carl seiner Zeit weit voraus war. Die Culturepoche, welche seinen Namen trägt, ist wesentlich seine persönliche Stiftung gewesen. Durch ihn wurden diejenigen erkoren und berufen, welche deren Leiter werden sollten. An gelehrtem Wissen denselben weit nachstehend, hat er sie doch Alle übertroffen in Betracht der Stärke des Wissensdranges, des Universalistischen der Tendenz, der Weite und der Schärfe des Blicks. Man mag ihn einem Seher vergleichen: aber Alles, was Verzückung heißt, war ihm fern. Wohl kann man das Schwunghafte des Auftretens und des Wirkens als ein Idealistisches bezeichnen, aber darum hat er sich doch nie in phantastische Excentricitäten verirrt. Das unverwüstlich Realistische seiner Natur war immerdar der gegen alle Versuchungen dieser Art bewahrende Hüter. Man sah ihn das Erstaunlichste ausrichten, aber niemals zu übernatürlichen Dingen seine Zuflucht nehmen. Er war nachdenklich und bedächtig, aber nicht, weil er Wunder erwartet hätte. Seine Pläne entstanden nach und nach aus der scharfsichtigsten Beobachtung der wirklichen Zustände, im Vertrauen zu der Gesetzmäßigkeit des Weltlaufs. Selten in der Berechnung derselben sich übereilend, zog er um so sicherer das Facit in der Ausführung. Die Feldzüge wurden begonnen oder unterlassen, nicht je nachdem die Phänomene des Himmels sich wandelten, sondern nach Maßgabe der natürlichen Völkerkunde und der Lehren der Strategie. Forschung und Erwägung in ihrem Zu-

sammenwirken mit dem eigenthümlich Divinatorischen seiner großen Natur und die unwiderstehliche Gewalt des Willens waren nicht die Geheimnisse, sondern die offenbaren Erklärungen seiner wunderbaren Erfolge[1]). Dieser Carl hat wohl die geschichtliche Welt rings um sich her geweckt und erschüttert, aber nur, weil er stark genug sich fühlte, sie zu verstehen. — Ein frommer Beter zu dem die Geschicke lenkenden Gotte, lebte er doch frisch und fröhlich auf dieser Erde, dessen gewiß, daß die Natur im Ganzen durch die Regeln einer einheitlichen Ordnung umschlossen sei. Darum war eine ungewöhnliche Erscheinung ihm selten Ursache des Erschreckens, wohl ein Zeichen des Herrn, aber nicht Gegenstand des abergläubischen Deutens[2]). Viel dringlicher fühlte er das Bedürfniß, das scheinbar Anomale durch den Gebrauch wissenschaftlicher Mittel in den Zusammenhang der Dinge einzureihen[3]). Als im Jahre 810 eine zweimalige Sonnenfinsterniß überrascht hatte, forderte der Kaiser, unsicher über das Natürliche oder Wunderbare derselben, von dem Schotten Dungal ein Gutachten[4]). Mehr als einmal mußte Alcuin auf Fragen aus dem Gebiete der mathematischen und physischen Geographie streng methodische Antworten geben[5]). Der Anstoß, welchen fromme Gemüther an dergleichen nahmen[6]), kümmerte ihn nicht. Grübeleien des Aberglaubens wurden in seiner Nähe nicht geduldet. Wohl schrieb er Fasttage[7]) aus des Mißwachses wegen und verordnete Gebete, aber daneben war er bemüht, als kundiger Landwirth Hülfe zu bringen. Um so entschiedener verwarf er alle Geheimmittel der Magie, irgend welche Augurien: seine Gedanken waren ohne Zweifel denen Alcuin's[8]) ähnlich, welcher die vorgeblichen Wirkungen von dergleichen auf die Selbsttäuschungen des Wahnglaubens, die Berückungen durch böse Geister zurückführte. Der Brief, welcher also urtheilt, legt dem Adressaten die Pflicht ans Herz, in ächter Hirtentreue den Aberglauben an Vorbedeutungen in den christlichen Gemeinden zu bekämpfen, unterläßt aber nicht, an die Stellen des alttestamentlichen Gesetzes zu erinnern, welche

für den Fall des Wahrsagens und Zauberns den Tod verhängen. Das brauchte dem kaiserlichen Freunde nicht erst gesagt zu werden: Er hatte am wenigsten Neigung, so lange zu warten, bis durch pädagogische Mittel die superstitiösen Irrungen überwunden sein würden. Die anders geartete Ueberzeugung des Volkes war für ihn keine Instanz, um so entscheidender aber die seinige, Jedermann müsse an der von ihm verlangten Aufklärung Theil nehmen. Also sollte diese auf legislativem Wege verallgemeinert, Aberglaube und Unwissenheit als Verbrechen gegen den Staat geahndet werden. Das Capitulare [9]) vom Jahre 789 untersagte das Taufen der Glocken, jeglichen zauberischen Schutz gegen den Hagel, die Benutzung des Evangeliums und des Psalters, um durch Aufschlagen Orakel zu erhalten [10]), gebot aber das Einschreiten gegen böse Leute, welche versuchten, die Saaten unter die Erde zu ziehen [11]). Dasjenige, welches im Jahre 785 für die Sachsen [12]) erlassen wurde, verkündigte unter Anderem: Wer nach heidnischer Sitte Menschen opfert, oder, weil er einen Mann oder eine Frau für Hexen hält, welche Menschen essen, dieselben verbrennt und ihr Fleisch selbst ißt oder Anderen zu essen giebt, soll des Todes schuldig sein [13]).

Es ist uns kein Detail über die Erfolge berichtet, nichtsdestoweniger ist gewiß, daß dieser Culturkampf nicht mit einem definitiven Siege endigte, sondern wahrscheinlich mit einer Verschärfung der Gegensätze. Jene Maßnahmen, der Absicht nach angeordnet zum Schutze des, wie man voraussetzte, mit der Cultur einigen ächten katholischen Christenthums gegen die Uncultur, wurden vielleicht hier als Veranstaltungen zur Unterdrückung des Glaubens gedeutet, dort als Mittel der Emancipation auch von diesem. Auf der einen Seite verfestigte sich das Superstitiöse [14]), auf der andern wurde eine zur Abschwächung des Religiös-Christlichen neigende Tendenz vorbereitet [15]). Die Spannung zwischen beiden konnte stärker denn je werden.

III.

Irgend welche Spuren derselben sind, wenn ich nicht irre, schon in den Lehrstreitigkeiten dieser Zeit zu erkennen. Den Adoptianismus, dessen Heimath allerdings das nicht-fränkische Spanien[1]), der aber auch in der Mark und in Aquitanien[2]) weit verbreitet war, kann man als einen bequemen Supranaturalismus betrachten, durch einen geringen rationalistischen Beisatz abgeschwächt. Diejenigen, welche sich zu demselben bekannten, wollten sicher ehrlich nach Maßgabe der kirchlichen Ueberlieferung[3]), wie sie dieselbe verstanden, auch ihrerseits lehren; aber die Treue gegen diese ist schwerlich das vornehmste Interesse gewesen. Sie verwandten ein anthropologisches Schema als Norm, die Person des Gottmenschen daran zu messen, in die ihm gleichartige Menschheit einzureihen: was freilich an sich nichts für eine Absicht beweist, diese supranaturale Größe herabzudrücken. Aber vielleicht haben diejenigen nicht Unrecht, welche vermuthen[4]), das Alles sei geschehen, weil ihr wirkliches, aber sich vor sich selbst verbergendes Bedürfen über das Postulat eines sündlosen, inspirirten Menschen nicht herausgegangen sei. Die Gegner haben das als Ketzerrichter mit kaltem Blute behauptet[5]), um gegen sie zu verstimmen, sich selbst die Widerlegung zu erleichtern. Ein Urtheil, welches nicht gefällt wird, um Das, was sie geleistet haben, herabzusetzen. Aber in der Kritik der „häretischen" Doctrin scharfsinnig, in der Apologie der eignen schwach, hier überall die Autorität und die göttliche Macht[6]) feiernd, zeigten sich diese humanistischen Theologen unfähig zu überführen. Nicht ihre Beweisführungen, sondern Carl's Gewaltmaßregeln[7]) haben die Adoptianer zur äußerlichen Anbequemung an das nach seinem Willen definirte Dogma gebracht. Um so offenbarer war die Niederlage der vielgepriesenen Wissenschaft der Carolingischen Theologen. —

Anders war die Stellung in dem Bilderstreit. Dieses Mal konnte man Widerspruch gegen Bestehendes erheben und lief doch

nicht Gefahr den Ruf der Orthodoxie aufs Spiel zu setzen. Der Berufung der Bilderfreunde auf das Hergebrachte konnte man den Beweis für die anders geartete Gewohnheit der alten Kirche, der rohen Tradition überhaupt das Recht der Kritik derselben entgegensetzen. Man hatte es nicht mit einer Herabstimmung, sondern mit einer „neuen" Hyperbel der religiösen Verehrung zu thun. Vor allem aber reizte die politische und kirchliche Eifersucht zu einem Protest gegen die auch jetzt noch beanspruchte dogmatische Hegemonie des byzantinischen Reichs. Der Umstand, daß man sich hier mit Papst Hadrian I. verbündet hatte[8]), konnte daran so wenig hindern, daß man vielmehr in demselben ein besonders Herausforderndes erkannte. Die Kirche nicht weniger als der Staat Carl's sollten beiden Mächten gegenüber die Selbständigkeit behüten nicht durch Ignoriren, sondern durch ein weithin vernehmbares verneinendes Bekenntniß. Der Beschluß einer vorgeblich ökumenischen, unter dieser Aegide berufenen Synode ward auf einer fränkischen Gegensynode[9]) für null und nichtig erklärt. Die Apologie übernahmen die denkwürdigen Carolingischen Bücher.

Wie auch immer die noch unerledigte Streitfrage nach der unmittelbaren Autorschaft erledigt werden möge, sie gehören unzweifelhaft dem Ende des achten Jahrhunderts[10]), die Gedanken welche sie entwickeln, der Bildungsstufe des Carolingischen Hofes an. Also ist es gerechtfertigt, bei Würdigung derselben im Sinne unseres Themas einen Augenblick zu verweilen.

Wo wir auch aufschlagen mögen, überall offenbart sich in dieser Denkschrift das Bewußtsein der Ueberlegenheit, der gereifteren Einsicht. Der Cultus der Bilderdiener ward nicht sowohl verworfen, als die Ceremonie der Unwissenheit bedauert. Dieselben erscheinen als beschränkte, alles wissenschaftlichen Urtheils baare[11]) Leute, als im Dunkel[12]) Tastende, träumerisch[13]) im Verhältniß zu den zu einem lichten Geistesleben Erweckten, als Götzendiener[14]) im Unterschiede von den Anbetern im Geiste und der Wahrheit. Thorheit, Beschränktheit, Absurdität, diese und

ähnliche Kraftausdrücke [15]) werden nur gehäuft und wechseln mit einander ab, um dem gleichmäßigen Gefühle der Verachtung Worte zu geben. Obgleich der Verfasser auch nicht im Entferntesten an den Gedanken streift, die einzige Würde der Offenbarung beeinträchtigen zu wollen, so soll doch beiläufig daran erinnert werden, daß die christliche Religion hier auch unter dem Gesichtspunkt eines aufgeklärten Monotheismus [16]) in einer Weise von ihm betrachtet wird, welche Constantin's des Großen Denkweise uns vergegenwärtigt. — Und wie nüchtern und vorsichtig hat er die Cautelen aufgestellt, welche das Gebiet des Supranaturalen abgrenzen sollen! Die Befugniß zur Kritik [17]) wird in stark betonten Sätzen vertheidigt, das Mißtrauen in Betracht der augenscheinlichen Phantastereien der urtheilslosen Masse als ein berechtigtes erwiesen; auch hier gilt es die Geister zu prüfen [18]). Darf man gleich nicht läugnen, daß der Herr auch in Träumen seinen Willen kund thue [19]), so soll man sich doch nicht durch die Anerkennung der Möglichkeit an der peinlich genauen Untersuchung des Wirklichen hindern lassen. Denn nicht die Ueberlieferung als Ueberlieferung ist Geschichte, sondern nur diejenige, welche der Prüfung Stand hält. Und diese ist um so skeptischer zu handhaben, je verwirrender es wäre, zur Erhärtung eines Zweifelhaften ein gleichfalls Zweifelhaftes zu gebrauchen. Nächst dem Beweise der Augenzeugenschaft hat man „vernünftige" Gründe [20]) zu fordern. Statt diese beizubringen, werden die neuen Heiden, welche sich rechtgläubige Christen nennen, nicht müde, Wundererzählungen über Wundererzählungen zu sammeln und anzuführen, ohne zu bedenken, daß grade das so auffällig Massenhafte am ehesten die Glaubwürdigkeit verdächtigt. Und selbst wenn die eine oder andere Erzählung die kritische Probe bestände, was wäre damit gewonnen? — „Die Anbetung der Bilder ist unvernünftig, das Unvernünftige selbst durch das Wunder nicht zum Vernünftigen zu machen" [21]).

Lautet das nicht wie ein principaler aufklärerischer Satz im

Gegensatze zu aller Autorität? — Es würde im Interesse unserer Aufgabe sein, wenn wir die Stelle also zu deuten vermöchten; wir müssen indessen darauf verzichten, weil der Zusammenhang es verbietet. Aber auch wenn sie nach Maßgabe desselben verstanden wird, bleibt sie merkwürdig genug. Der Autor betrachtet nach dem Vorgange älterer Gewährsmänner das Wunder nicht als eine Prärogative Gottes, er anerkennt ausdrücklich, daß dergleichen auch von bösen Geistern vollbracht werden könne. Ebendeshalb haben wir daran kein Kriterium, die göttliche Autorität sicher zu erkennen. Merkmale, welche die göttlichen Wunder von den diabolischen unterscheiden, werden nicht angegeben. Folglich kann man ein Dogma, eine Institution des Cultus durch Berufung auf dieselben um so weniger legitimiren, je unklarer es ist, ob ein wirkliches Wunder grade um deswillen geschehen sei. Also kommt die Erörterung zu dem Schlusse, das Wunder an sich betrachtet könne als unbestreitbares Beweismittel nicht gelten. Die Vernunft hat nicht ohne Weiteres irgend welchem Mirakel zu weichen, wohl aber dieses im Zusammenhange mit jener sich zu bewähren. Die Autorität der Kirche Gottes wird unbedingt anerkannt, aber doch auch vorausgesetzt, daß das Autorisirte als die wahre Geistesreligion dem vernünftigen Menschengeiste sich erweise [22].

Also dachte ohne Zweifel Carl selbst. —

IV.

Unter Ludwig dem Frommen dauerte zunächst das ererbte Staatskirchenthum fort, aber nur um je länger desto peinlicher zu werden. Was man zur Zeit der Regierung des Vaters unter dem Eindrucke der einzigen Größe ohne Murren, wie es scheint, ertragen hatte, wurde unter dem um so viel unbedeutenderen Sohne anders beurtheilt. Schon Das, was sich auch jetzt als Beschirmung der Kirche ankündigte, die kirchliche Vielgeschäftigkeit,

die eigenmächtige Verfügung über die geistlichen Aemter empfanden angesehene Kirchenmänner als unwürdigen Druck [1]). Ungleich mehr empörten die während der Conflicte über die wiederholt veränderte Theilungs- und Successionsordnung [2]) vorgekommenen, gegen hohe Cleriker verübten Vergewaltigungen, so wenig unverschuldet sie auch sein mochten. Hatten doch grade sie die Leitung der Reichspolitik sich angemaßt. Man darf nicht einwenden, schon unter Carl seien die Verhältnisse ähnlich gewesen. Denn wenn auch damals grade die hervorragenden Bischöfe und Aebte als Staatsmänner fungirten, so hatte doch ihre Thätigkeit andere Motive, andere Ziele. Diese fielen mit denen des großen Kaisers zusammen, jene waren durch die Begeisterung für ihn von allem Egoistischen gereinigt. Die Idee des Reichs einigte Regierer und Regierte. Unter Ludwig dem Frommen aber wurde eben sie Gegenstand des Streites. Seine von dem Wechsel frömmelnder Stimmungen und despotischer Launen bewegte Herrschaft machte nicht nur keine großen Aufgaben erkennbar; dergleichen wurde durch das Kleinliche der Politik der Parteigunst gradezu ausgeschlossen. Das konnten jene Cleriker, von welchen die Einheit des Reichs als Lebensbedingung erkannt wurde, auf die Dauer nicht ertragen. Sie wurden, wie sie sich selber vorredeten, Oppositionsmänner aus Nothwehr gegen das Unrecht. Aber ihr thatsächliches Verhalten war doch das der Revolutionäre; mit dem Gedanken an die Vertheidigung des Rechts flossen die Pläne des Ehrgeizes und des Egoismus ununterscheidbar zusammen. Adelard, Wala, Agobard, Ebbo sind doch, je länger desto mehr, rein weltliche Agitatoren [3]) geworden, gereizt eben durch Das, was man das Pietistische an dem Staatskirchenthum Ludwigs des Frommen nennen mag. An Stelle desselben sollte wohl definitiv ein Kirchenstaat anderer Art als der Carolingische treten, der Staat im Dienst der „Kirche" [4]); aber was sie also nannten, war nur eine kirchliche Parteiung und unter dieser Firma wollten sie im Grunde politisch herrschen. Wie ganz anders also war in den Jahren

829—834 der Zustand der Dinge als vor zwei Decennien! — Der weltliche Verstand begnügte sich nicht mehr mit der von Carl zugewiesenen theoretischen Uebung, der dienstwilligen Ausführung der vorgeschriebenen Pläne; man plante selbst auf eigene Hand, unbelästigt von den Gefühlen der Pietät. Die Dinge dieser Welt, für welche jener ein so außerordentliches Verständniß gezeigt hatte, waren nunmehr auch gewissen Unterthanen nur allzu verständlich geworden; sie arbeiteten in diesen Stoffen nach selbsterwählten Mustern mit bewunderungswürdigem Geschick. Das Geistliche und Weltliche sollte nach dem Willen des großen Reichsstifters zusammenstimmen: die geistlichen Personen, welche unter Ludwig dem Frommen die Rolle der Parteiführer spielten, schienen dies Thema zum Motto ihres Lebens zu wählen; in der That war dasselbe umgetauscht gegen ein anderes. Man dachte und lebte in diesem Elemente der weltlichen Politik ganz weltlich. An die Stelle der nahezu religiösen Verehrung, welche man dem bereits vom Heiligenschein umgebenen Kaisernamen vordem gewidmet hatte, war die juridische Reflexion getreten. Darin also konnte man meinen, weil selbständiger geworden, auch weiter gekommen zu sein.

Das kann man schwerlich von dem Stande der wissenschaftlichen Bildung sagen. Von den Zeitgenossen selbst wird darüber in entgegengesetzter Weise geurtheilt: die einen[5]) loben den regen literarischen Betrieb, die andern klagen[6]) über bedenkliche Störungen. Man darf wohl als das Sichere annehmen, daß die durch Carl den Großen gepflanzte Cultur zunächst sich erhielt. Ein Erbe hatte man empfangen, verstand aber nicht damit zu wuchern. Im Gegentheil, da die starken, Aufschwung gebenden Impulse aufhörten, die inneren Wirren hinderten, so konnte man bald genug, wenigstens in Bezug auf locale Zustände von einem Rückschritt reden. In jedem Falle verengte sich die Weite des Gesichtskreises. Bringt man Das in Abzug, was allenfalls Anfang einer politischen Literatur genannt werden mag, so ist

schwerlich das Urtheil anzufechten, das Universalistische sei erheblich ermäßigt, die Wissenschaft beinahe auf die Theologie wieder eingeschränkt [7]), zugleich mit der Verdächtigung des Humanismus. Ueberdies trat der durch die Acht der Bildung verscheuchte oder doch eingeschüchterte Aberglaube schlimmer und anspruchsvoller denn je in die Oeffentlichkeit zurück [8]). Es dauerte aber nicht lange, daß eine heftige Polemik dagegen losbrach. Ihre positive Voraussetzung war das ächte, von den neuen falschen Umdeutungen zu reinigende Dogma der Kirche. Aber indem sie ihre Kräfte überspannte, den Feind zu werfen, gerieth sie in einen Spiritualismus, welcher den Offenbarungsglauben selbst zu gefährden schien.

Und doch waren die Männer, welche sie handhabten, keine Humanisten im Sinne der speciell Carolingischen Epoche. Diese hatten sich in ihrer kirchenpolitischen Denkschrift gegen Byzanz mehr als einmal auf Augustin berufen. Auf eben denselben gingen zur Zeit Ludwigs des Frommen zwei Theologen zurück, welche es unternahmen, in weit umfassenderem Sinne und mit deutlicherem Bewußtsein, als dort geschehen war, ihre Zeit aufzuklären.

V.

Des Bischofs Claudius von Turin Augustinismus war allerdings nicht der streng particularistische des zweiten Systems [1]), wohl aber die durch das Prädestinatianische gespannte Gottesidee des tiefsinnigen Numidiers auch die seinige. Der Gedanke der absoluten rein geistigen Causalität und der andere von dem ausschließlich durch diese bedingten Heile traten auch in seinem Lehrbegriffe überall in lichter Klarheit hervor. Indessen sind beide bei ihm doch eigenthümlich verwendet. Nicht daß er im Interesse der logischen Consequenz Folgerungen gezogen hätte, welche über die Linien der ächt Augustinischen Lehre hinausgingen; es war

der seinem unmittelbaren Gottesbewußtsein empfindlich werdende Widerspruch der rohen Materialisirung der rein geistigen Religion [2]) mit ihrer Idee, welcher zuhöchst seine Kritik motivirte; der Augustinismus nur das Mittel, dieselbe durchzuführen. Sie erwies den in Oberitalien üblichen Bilderdienst als eine schuldbare Verwandelung des ächten Monotheismus in heidnische Idololatrie [3]), als Travestie auf das Christenthum als die Religion des Geistes. Dieselbe wiederherzustellen [4]), erschien ihm als seine eigenthümliche Mission [5]). Er erfüllte sie durch Anfachung jenes Bildersturms, welcher Alles zertrümmerte, was bisher als Gegenstand der Andacht, als Schmuck der Kirche gedient hatte. Kein Bild [6]), kein Crucifix [7]) sollte geduldet, alle vermeintlichen Ausflüchte der darauf bezüglichen Apologetik sollten abgeschnitten werden, mochte ein Puritanismus dieser Art einer Auflösung alles Cultus noch so ähnlich sehen. Es wird ihm nachgesagt [8]), daß er die gesammte gewohnheitsmäßige Gottesdienstordnung abgeschafft habe. Und allerdings mußte er dazu schreiten, da die in der römischen Liturgie vorgeschriebene Anrufung der Heiligen und deren Intercession von ihm schlechthin bestritten ward: eine Beeinträchtigung des Einen ausschließlichen Heilsguts [9]), eine unwürdige Localisirung [10]) des rein Geistigen sah er in Bräuchen dieser Art. Aber auch die augenscheinlich unentbehrlichsten Cultusmittel waren ihm zuwider. Nichts wollte er von irgendwelcher das Gedächtniß stärkenden Versinnbildung [11]) des Todes Christi wissen. Wozu das Kreuz verehren? wozu gerade dasjenige, was auch dem Unfrommen gefällt, das Werkzeug der Schande und der Schmähung [12]) Christi? — Diese Leute [13]) glauben von ihm das Nämliche, was jene Juden und Heiden glaubten, welche nichtsdestoweniger die Auferstehung bezweifelten, von ihm nichts weiter wissen wollten, als daß er getödtet und gemartert worden sei, denken aber nicht an das, was der Apostel Paulus 2. Corinth. V. 16 verkündigt hat. Wozu gerade das Eine auswählen? — Wenn das Kreuz [14]) deshalb anzubeten wäre, weil der Herr an

demselben gehangen hat, so müßte man folgerecht weiter gehen, die Jungfrauen anbeten, weil er von einer Jungfrau geboren worden, alle Krippen, weil eine Krippe das erste Bett des neugebornen Heilands war, alle Schiffe, weil er oft auf Schiffen gefahren ist, ja die Esel, weil er auf einem derselben in Jerusalem eingezogen ist. — Das Alles findet Claudius lächerlich[15]), viel mehr zu bejammern als zu beschreiben. Um so deutlicher scheint sich in Consequenzen dieser Art der Fanatismus eines aufklärerischen Verstandes, der Mangel alles Sinnes für religiöse Symbolik zu offenbaren. Ja hätten wir nur dieses Bruchstück und jene Stellen der Werke, in welchen seine spröde Gotteslehre sich ein polemisches Gepräge gegeben hat, wir müßten geneigt werden zu vermuthen, daß seine Protestation an den Voraussetzungen des katholischen Glaubens irre machte. Was oben über das Crucifix gesagt ist, scheint zu dem Schlusse zu berechtigen, daß er den Heilswerth des Todes Christi verdächtigte; die Scrupel, welche der Conflict seiner Anschauung von Gott als dem Unwandelbaren mit den biblischen Aussagen von der göttlichen Reue, dem göttlichen Zorne bereitete, wie die völlige Läugnung irgend welches Irdischen als Vehikels des Heils schienen die Anerkennung einer heiligen Geschichte mindestens in hohem Grade zu erschweren.

Auf daß wir selig werden — dies ist die Summe der Gedanken, mit deren Darlegung der Autor den uns verloren gegangenen Commentar zum Leviticus geschlossen hat[16]) — sollen wir nicht der Creatur zustreben, sondern dem Schöpfer, als dem unveränderlich Seienden, ja dem absoluten Sein. Vollziehen wir diesen Gedanken nicht, so gerathen wir in den schlimmsten Irrthum: der Fehler in dem theoretischen Urtheil verschuldet den Verlust der Sache. Weise und selig können wir nur werden durch die Weisheit und Wahrheit, welche die unbedingt allgemeinen sind, und da Beides Gott ist, durch das Anhangen an ihm; nicht durch die Seligkeit irgend eines Menschen. Meinte Jemand durch die Nachfolge eines Seligen, diese Seligkeit auf sich übertragen

zu können, so würde dies doch nur so geschehen können, daß er dieselbe in der nämlichen Quelle suchte, wo jener sie gefunden hatte, in der unwandelbaren und allgemeinen Wahrheit. In ihr allein leben die Regeln und lichten Urbilder der Tugenden. Nur indem wir diese ewigen Ideale geistig erfassen, nicht durch das Nachahmen eines erfahrungsmäßigen Beispiels vermögen wir die sittlichen Güter zu erlangen. Also auch nicht durch das des Erlösers? — Es ist seiner hier nicht nur nicht gedacht; es scheint durch die Weise, wie der Werth alles Geschichtlichen für das sittliche Leben verneint wird, sogar die Möglichkeit die specifische Bedeutung seiner Person zu würdigen ausgeschlossen zu sein. Das höchste Ziel (Gut) bleibt der in seiner Transcendenz wandellose Gott, der Weg dahin die Erkenntniß. Daß diese durch irgend welche Lehre vermittelt sei, ist vielleicht vorausgesetzt, aber nirgends gesagt, daß dieselbe durch einen Offenbarer verkündigt worden sei; vielmehr scheint das sich entwickelnde Gottesbewußtsein dergleichen zu erzeugen, überhaupt hier die normale natürliche Religion unter Absehen von irgend welchem Zeitlichen und Geschichtlichen beschrieben zu werden. — Gleichwohl wird die ganze Satzreihe mit einer Warnung vor Anbetung der Heiligen und mit der Erklärung geschlossen, daß im Vorstehenden das Bekenntniß abgelegt sei, um dessentwillen der Schreiber angefeindet, verhöhnt und verspottet werde. Aber der Vater der Barmherzigkeit hat ihn getröstet. — Schon diese Assonanz an neutestamentliche Stellen verwehrt es, das Ganze im Sinne eines abstracten Monotheismus zu deuten; noch mehr die gerechte Würdigung der Tendenz und des literärischen Ursprungs desselben. Das Meiste von dem, was wir hier lesen, vielleicht Alles sind Worte nicht des Bischofs von Turin, sondern Augustin's[17]), im Dienste einer einseitigen Polemik verwendet. Nicht jener, sondern dieser ist der originale Urheber aller ähnlichen in diesen Büchern zerstreuten Gedanken, welche ebendeshalb eine andere Interpretation erheischen als bisher zulässig schien. Wer weiß es nicht, daß bei

Augustin die abstracten Gegensätze des unwandelbaren Seins und der wandelbaren Creatur, des absoluten Wesens Gottes und des Wesenlosen, des Nichts der Welt, des ewigen, sich gleichbleibenden und des zeitlichen, veränderlichen Lebens die Basen seiner Heilslehre geblieben sind, die Erörterungen des christlichen Dogmas von der Gnade und die Doctrin einer rationalen, von der Substantialitäts-Idee beherrschten Theologie sich in einander[18]) schieben? — Aehnlich bei Claudius von Turin, welcher nicht weniger als der große Lehrer neben seiner spröden aufklärerische Sätze motivirenden Lehre[19]) von der Transcendenz Erörterungen bietet, welche grade die geschichtliche Gnaden-Offenbarung in Christo[20]) dem Leser enthüllen sollen. Dergleichen finden sich vor allem in dem Commentar zu dem Galater-Briefe; was nicht also erklärt werden darf, als wäre es lediglich die Autorität des apostolischen Wortes, in Rücksicht auf welche er die eigene Gedanken-Entwickelung eingeschränkt hätte. Vielmehr werden das Kreuz und die einzige Mittlerschaft Christi zugleich mit der Freiheit des evangelischen Lebens[21]) im Unterschiede von dem Leben unter dem Gesetze in so tiefsinniger Weise erwogen und so sicher beurtheilt, daß man sieht, dies alles ist von dem Autor zuvor erlebt, ein ächt religiöses Bedürfniß auf eigenthümliche Weise gestillt.

Gewiß, die längst gerühmte Bedeutung dieses Autors als eines irgendwie prophetischen Zeugen der positiven evangelischen Wahrheit kann und soll hier nicht bezweifelt; aber ebenso wenig darf von demjenigen ohne Weiteres abgesehen werden, was einen so ganz anderen Charakter trägt. Er scheint ein biblischer Reformator und ein kritischer Aufklärer zugleich gewesen zu sein. Er war das in der That, wie manche Andere neben ihm. Allein das ist ein Zugeständniß, welches um so dringender die Forderung aufnöthigt, den Ursprung der Doppeltendenz in diesem Falle zu begreifen, sie selbst geschichtlich zu verstehen. —

VI.

Dem Bischof von Turin war durch das System Augustin's, welches er nicht blos studirt [1]), welches er je länger desto freier reproducirt hatte, das Christenthum als Heilsreligion erschlossen, das „Kreuz Christi" nicht blos als Vehikel, sondern als Quelle des Heils veranschaulicht worden, aber darum doch nicht unbedingt sicher erwiesen. Bereits dort war neben dieser eine andere, eine überirdische erkennbar. Aus der ersteren sollte in religiös-christlichem Interesse die Begnadigung des Einzelnen hergeleitet werden, aus der zweiten wurde sie wirklich in Verfolg der systematischen Tendenz hergeleitet [2]); alles Heilsgeschichtliche war in seiner specifischen Bedeutung durch das Uebergewicht des Prädestinatianischen bedroht. Mag immerhin das letztere von Claudius nicht begrifflich gewürdigt sein, unter dem Eindruck desselben hat er gleichwohl sich entwickelt und schon dadurch war er, wie man meinen könnte, an der sicheren Schätzung des Werthes der Thatsachen der heiligen Geschichte gehindert. Der Proceß des religiösen Bewußtseins verlief, wie es scheint, in einer gewissen Unabhängigkeit von dieser: nicht der Gekreuzigte, sondern der Verklärte war der Magnet der Andacht; sein ausdrückliches Glaubensbekenntniß lautete, als Christ kenne er Jesum nicht mehr nach dem Fleische [3]). Aber auch sonst bemühte er sich, jede Gelegenheit zu benutzen von dem Fleischlichen abzulenken [4]), zur geistlichen Betrachtung, zur Würdigung des Esoterischen zu ermahnen. Hier warnt er im Großen und Ganzen vor Ueberschätzung des Buchstabens der heiligen Schrift, dort dringt er auf Praxis der allegorischen Interpretation [5]): der nicht auf uns gekommene Commentar zum dritten Buche Mose hat laut der begründenden Vorrede [6]) diese Methode in großem Style geübt. Dazu kam, daß die ihm angewiesene geschichtliche Stellung die spiritualistische Neigung in außerordentlicher Weise reizen, ja überspannen mußte. Den weltförmigen Katholicismus zu reformiren, ging er auf die überweltliche

Transcendenz zurück; die Befangenheit derer, welche sich die Gläubigen nannten, den Glauben aber durch ihr Verlorensein an die Mannichfaltigkeit des Weltlebens verläugneten, zu lösen, ward die übersinnliche Einheit Gottes betont [7]). Die zerstreuende Creaturvergötterung des neuen Ethnicismus sollte durch die in geistlicher Sammlung sich vollziehende Adoration des Einen, die Methode der falschen Heilsvermittelung [8]) durch die Herrschaft des Gedankens gestürzt werden, daß das Heil mit der über alles Weltliche erhabenen Heilsursächlichkeit [9]) zusammenfalle. Das alles diente dazu, die Elemente eines Spiritualismus zu bereiten, welcher allerdings verhältnißmäßig antikatholisch [10]) sein konnte, aber darum doch gar nicht aufklärerisch gestimmt sein mußte. Allein die Zeitgenossen konnten um so eher dazu kommen, das Eine als das Andere zu deuten, als sie manchmal in seiner Rede jene grellen Töne der Polemik vernahmen, wie sie seit Jahrhunderten nicht angeschlagen waren. Nicht blos das, was man als Ueberlieferung des Christenthums bisher betrachtete; dieses selbst schien umgestaltet werden, eine „neue Religion“ gegründet werden zu sollen. Das war nun freilich des Bischofs Absicht keineswegs, aber ein Neues wagte er in der That. Er blieb nicht stehen bei dem biblischen Christenthum als einem Letzten; das wurde ihm vielmehr das Schema eines abstracten Religionsbegriffs [11]), an welchem er jenes zu messen unternahm. Die Idee der Religion und die Positivität der bestehenden traten ihm irgendwie auseinander, so wenig es begreiflich zu einer Entgegensetzung kam. Wohl aber zu einer Vergleichung der Dogmen, vornehmlich des Cultus des dermaligen Kirchenthums mit dem in Rede stehenden Religionsbegriff als dem höchsten kritischen Regulativ. Daß die schlimmen Zustände durch Abfall von dem Christenthum der ursprünglichen Kirche, von der biblischen Autorität verschuldet seien, bezweifelt unser Autor in keiner Weise: die zu dem Zwecke versuchten Beweisführungen können wir noch heute in den Ueberresten seiner Werke lesen [12]). Aber viel angelegentlicher be-

schäftigte ihn jene andere Methode, in welcher die comparative Religionsphilosophie ihr erstes Eintreten in die Geschichte des Mittelalters ankündigt: das Christenthum ward von ihm als einzelne religionsgeschichtliche Thatsache unter den Gesichtspunkt der Idee gerückt. Freilich stand es unserem Autor fest, daß die Erscheinung desselben das Christenthum sei; ebenso aber, daß schon vor dem empirischen Anfange des letzteren der religiöse Gehalt desselben eine reale Existenz gehabt habe[13]). Das Historisch-Positive trat hier und da in Vergleich mit dem Ideellen zurück; die katholische Volksreligion schien als der Glaube der Unmündigen gegenüber der nur den Mündigen verständlichen Geheimlehre[14]) Jesu und der Apostel, diese allein als das der Idee der Religion entsprechende Christenthum betrachtet zu werden. Wenn man überdies erfuhr, daß dieser Reformator alles das verwarf, was den meisten Zeitgenossen als die stärkste Stütze des positiven Bekenntnisses und als unentbehrliches Element des Cultus galt, den Heiligendienst, den Gebrauch der Reliquien, die Wallfahrten, und in seiner Diöcese eigenmächtig und in so radicaler Weise umgestaltete, wie sein Lehrbegriff erheischte, ohne irgendwie die Gemeinden zu fragen, konnten diese nicht zu dem Verdacht verführt werden, daß die Aufklärung die Triebkraft dieser Revolution sei? — Statt durch eine pädagogische Unterweisung gefördert zu werden, wurden sie verhöhnt; statt als christliche Brüder von dem gereifteren Bruder anerkannt zu werden, mußten sie sich als Heiden verspotten lassen. Neben den Stellen der Bibel vernahm man noch viel häufiger Gemeinplätze einer abstracten Religionslehre, welche den meisten unverständlich blieb. Wer das stolz Absprechende[15]) der Polemik, das Spitzige und Neckende der Witzrede, das Unzarte und absichtlich Verwundende der Kritik sich vergegenwärtigt, kann nicht zweifelhaft darüber sein, wie gar vielen Hörern und Lesern dabei zu Muthe werden mußte. Diese „Unvernünftigen“[16]) konnten den Bischof Claudius nur als „vernünftigen“ Freigeist[17]) würdigen.

Das ist er wahrlich nicht gewesen, vielmehr der Absicht nach ein Bekenner des Paulinischen Evangeliums, eine tief erregte religiöse Natur, welcher eine Ausgleichung des Christenthums mit dem, was manchen als Cultur[18]) erschien, nicht einmal Bedürfniß war, ein Mann sogar der Autorität, welcher nicht nach Gründen fragen wollte[19]), wenn ihm Gottes allerhöchster Wille durch ein Wort der heiligen Schrift verbürgt war. Sieht man aber auf den Erfolg seiner literärischen und praktischen Agitation, so kann man nur urtheilen, er habe positiv reformatorisch nachweislich Nichts[20]), im Sinne der Aufklärung vielleicht Manches gewirkt. Ist es wahr, daß seine Lehren auf eine auserwählte Jüngerschaft übergingen[21]), daß diese nach dem Tode des Meisters Propaganda für dieselbe machte, so darf man in Rücksicht auf andere geschichtliche Analogien vermuthen, daß das Oppositionelle davon eher geschärft als abgestumpft wurde. Die also gestimmte Schule konnte die Stätte der Pflege dessen werden, was ich als die religions-philosophischen Ideen des Bischofs zu bezeichnen gewagt habe; daß sie es geworden sei, ist durch nichts zu beweisen.

VII.

Um so sicherer ist die Stellung Agobard's von Lyon[1]) erkennbar. Ich kann nur wiederholen, was bereits andere Geschichtsschreiber geurtheilt haben, er ist der hellste Kopf im ganzen neunten Jahrhundert[2]), als Mann der Tendenz mit keinem anderen vergleichbar. Man könnte sich versucht fühlen, ihn den Systematiker der Aufklärung zu nennen. Und doch müßten dem Prädicate sofort die erheblichsten Einschränkungen beigefügt werden, wenn es nicht den historischen Blick statt zu erhellen, vielmehr verwirren sollte. Denn sein Verhältniß zu dem Dogma der Kirche war bekanntlich nichts weniger als ein oppositionelles. Wo fände sich bei ihm etwas, was einer rationalisirenden Deutung auch nur ähnlich sähe? — Dennoch können wir nicht darauf ver-

zichten ihn unserer Geschichte einzureihen. Kein Autor der Zeit hat in dem Grade wie er sich als Lichtfreund angekündigt. Rings um ihn her ist Finsterniß verbreitet; Thorheit[3]) und Unverstand, Unwissenheit und Beschränktheit[4]) begegnen ihm auf jedem Schritt. Man sollte meinen, das Christenthum habe die Welt erleuchtet, nicht blos den geistlichen Glauben, auch das weltliche Wissen erhellt. Aber wenigstens das Volk in dem Frankenreiche, statt durch den Monotheismus der Kirche weiter gefördert zu sein, scheint vielmehr zurückgekommen zu sein[5]). Ueberall trifft man auf Idole des Aberglaubens. Was wäre so sinnlos, was heutigen Tages nicht Glauben fände? — Dinge, welche anzunehmen man selbst den „blinden" Heiden nicht hätte zumuthen dürfen, werden von den aufgeklärten Christen dieser Zeit nicht bezweifelt. Die lächerlichsten Ammenmährchen[6]) erschrecken und ängstigen. Was man als Betrug oder Lüge leicht genug entdecken könnte, bleibt nichtsdestoweniger Tausenden und Abertausenden verborgen. Was man den Leuten vorsagt, und wäre es das Unwahrscheinlichste und Abenteuerlichste, sprechen sie nach. Daß man zu prüfen habe, ehe man vertraut, daß man die eigenen Augen gebrauchen müsse, um sich zu vergewissern, kommt ihnen nicht in den Sinn. Die Vernunft, diese herrliche Gottesgabe[7]), wird nicht gebraucht[8]) oder ist in das Sinnliche verstrickt[9]) und abgestumpft. Darum will und kann man die Welt nicht verstehen. Statt die Wirklichkeit zu sehen, lassen sich die meisten Zeitgenossen durch das Spiegelbild ihrer Phantasie täuschen[10]). Unkritik und Wundersucht führen sie in die Irre. Das sind die Klagen und Anklagen. Sie *sollen* reizen und verletzen, aufrütteln und erwecken. Aber der Erwecker selbst war doch ein zu warmer Volksfreund, als daß er nicht hätte darauf bedacht sein sollen, zugleich durch positive Unterweisung zu heilen. Das geschah in doppelter Weise: die Gedanken wurden theils fast ausschließlich thetisch, theils zugleich antithetisch entwickelt.

Die Charakteristik der Invectiven gegen die Heiligen- und

Bilderverehrung[11]) darf in Verfolg der einseitigen Aufgabe, welche von uns zu lösen ist, nicht lange aufhalten. Hier treffen wir die nämlichen Grundsätze, welche in den Schriften des Turiner Bischofs erörtert werden, was nicht aus der Annahme einer Entlehnung erklärt werden darf. Beide Autoren haben vielmehr gleicherweise aus Augustin geschöpft, Agobard lange Stücke, namentlich aus den Büchern „von der wahren Religion" und „von der Stadt Gottes" in das seinige aufgenommen[12]). Dasselbe zeigt, daß seine theoretische Lehre principiell kaum gemäßigter war als die seines Amtsbruders. Des unbedingten Verbots der Bilder durch das Concil zu Elvira wird ausdrücklich mit Wohlgefallen gedacht[13]). Wenn er gleichwohl ein Bilderstürmer in der Art des Bischofs von Turin nicht geworden ist[14]), so darf das nicht aus einer abweichenden Neigung[15]), vielmehr aus der Dämpfung der nämlichen Neigung hergeleitet werden: das durch die Autorität der Carolingischen Bücher geheiligte Herkommen in dem Frankenreiche nöthigte zu einer Rücksicht, von der sich Claudius im Bewußtsein seiner außerordentlichen Bevollmächtigung entbunden wähnte. Sie mag diesem Eiferer schwer genug geworden sein, da er das Vergebliche der dort gegebenen Grenzbestimmungen vor Augen sah[16]). Um so herzhafter war der Angriff auf andere Bräuche des Aberglaubens. Die Priester, welche dieselben pflegten, waren jene Wettermacher, welche den Leuten vorschwatzten, es gebe ein Land Magonia, von wo Schiffe in den Wolken kämen, um das durch Unwetter geschädigte Getreide zu entführen, und von denselben Geld erpressten durch die Verheißung, diesen Transport vermitteln zu können[17]). Sie verstanden aber auch die Felder vor Verheerung durch Hagel zu beschützen oder doch zu bewirken, daß derselbe da, wo er am gefährlichsten sein würde, nicht niederfalle[18]). Lauter Dinge, welche von vorneherein durch die verständige Weltansicht des Verfassers aus dem Bereiche der Möglichkeiten ausgeschlossen waren. Thorheiten hat derselbe dergleichen wohl mehr als einmal genannt, aber statt dies Material

zu einer satyrischen Polemik zu gebrauchen, wurde es ihm vielmehr Gewissenssache, die Irrenden zu belehren. Etwa durch Darlegung physikalischer Kenntnisse? — Offenbar besaß er diese für seine Zeit in nicht geringem Maße, und ein Aufgeklärter gewöhnlichen Schlags hätte in diesem Falle sicher Anwendung davon gemacht. Dagegen Agobard verfährt ganz anders. Statt, wie man erwarten sollte, Naturphänomene wie Donner und Blitz, Hagel und Sturm aus natürlichen Ursachen herzuleiten und die Vorstellung vom Zauber durch Erinnerung an die unveränderlichen Naturgesetze zu widerlegen, gebraucht er in diesem Kampfe gegen den Aberglauben zunächst Instanzen des Glaubens. Könnten die Wettermacher — also lautet die Entgegnung — wirklich das leisten, dessen sie sich rühmen, was man ihnen nachsagt, so würde das beweisen, daß neben dem göttlichen Weltregiment noch ein menschliches bestände, das eine eingeschränkt würde durch das andere[19]). Denn alles Das, was so eben genannt wurde, ist doch eingestandenermaßen Schickung Gottes; die vorgeblichen Zauberkünste dagegen, welche dergleichen unter Umständen abwenden sollen, sind Werke der nicht in seinem Dienste, sondern in Auflehnung gegen ihn wirkenden Menschen. Dies lehren, heißt aber nichts Anderes, als die Unbedingtheit der göttlichen Providenz läugnen, also das Fundament des christlichen Theismus erschüttern. In der That, diejenigen, welche an den Erfolg der Beschwörungen der Wettermacher glauben, alle, welche außer der ersten Ursache — welche vielmehr die einzige ist — eine zweite, jener coordinirte setzen, sind nur halbe Monotheisten[20]). Sie können nicht beten zu dem Einen in völliger Zuversicht[21]). Wie könnte derjenige erhören, welcher nicht der absolut Wirkende ist? — Alles, was geschieht in der Welt, geschieht durch Ihn. Das ist die Grundlehre des christlichen Theismus, welche nicht eingeschränkt wird durch die Entgegnung, daß es doch auch Engel und Teufel gebe, welche wirken, denn deren Wirksamkeit und Herrschaft ist nur eine geliehene; nicht durch die Erinnerung, daß in der heiligen Schrift nicht

blos von Wundern Gottes, sondern auch Anderer erzählt wird. Wenn wir Exod. VII. 19 lesen, daß der Stab Moses die Plagen über Aegypten verhängt habe, so ist zu bedenken, daß derselbe nur ein Mittel[22]) in der Hand Gottes gewesen ist. Nicht der Stab, nicht Mose war der ursächlich Handelnde, sondern der Herr, was auch an der andern Stelle Exod. IX. 18 ausdrücklich gesagt wird. Ebenso ist jeder andere Wunderthäter der Offenbarungsgeschichte nur das Werkzeug[23]) des Einen wahrhaften Wunderthäters, — Gottes. Das wollen aber jene Gaukler augenscheinlich nicht sein; sie flehen nicht zu Gott, auf daß er sie ausrüste, sie rüsten sich vielmehr selber aus durch Mittel, welche der Voraussetzung nach nicht in dem Bereiche der göttlichen Macht liegen. Sie sind die mit Recht so zu nennenden Antitheisten[24]); ebenso die von ihnen Verführten. Alles Urtheile, in welchen religiöse Motive erkennbar werden; aber daneben finden sich auch jene andern, um derentwillen unsere Geschichte dem Cleriker von Lyon eine Stelle anweisen kann, Zeugnisse einer nüchternen, die Erkenntniß des Nexus des natürlichen Geschehens fordernden Weltansicht. Und eben diese möchte er auf die Zeitgenossen übertragen. Nachdem er die bedenklichen Verirrungen ihres Gottesglaubens nachgewiesen hat, will er weiter die argen Täuschungen aufdecken, welche das Unkritische ihrer Beobachtung der Dinge dieser Welt bereitet. Wollen wir den wirklichen Thatbestand erfahren, so gilt es vor Allem einzusehen[25]), daß der darüber uns gegebene Bericht ein Anderes ist als jener selbst. Was soll nicht alles geschehen sein nach der Aussage der Menschen! — Wie Vieles dieser Art ergiebt sich dem, der es unternimmt zu untersuchen, als gefälscht! — Ein Beispiel ist die Magie der in Rede stehenden Wettermacher. Daß dieselbe Erfolg gehabt habe[26]), wie Viele haben das behauptet! — Wenn Agobard aber die also Behauptenden aufs Gewissen fragte, ob sie wirklich das gesehen hätten, was sie berichteten, und unter Androhung der göttlichen Strafe im Falle einer Lüge dieselben aufforderte der Wahrheit

die Ehre zu geben, so hörte er ausweichende Antworten. Ein also Inquirirter erklärte freilich, es verhielte sich also, wie er sage, nannte auch denjenigen, welcher bezeugte dergleichen erlebt zu haben, Ort und Zeit, wo das geschehen sei, wisse der nämliche genau; aber er selbst — fügte er bei — sei grade abwesend gewesen. Also nicht einmal eine sichere Zeugenaussage! Und doch ist diese grade das erste Erforderniß, wenn ein Bericht auch nur Beachtung verdienen soll. Alle Fälle, in welchen angeblich ein Ungewöhnliches sich ereignet hat, sind genau zu untersuchen. Man darf das Wunderbare gewisser Heimsuchungen nicht im Principe läugnen[27]), hat aber die Arten derselben[28]) zu unterscheiden. Die einen sind unmittelbar von Gott verhängt[29]), die anderen von dem Teufel, aber nur in Vollziehung eines dunkeln göttlichen Rathschlusses[30]). Beiderlei Vorkommnisse gehören der ersten Classe an. Von dieser differirt die zweite, welcher jene Fälle zugehören, in welchen der Teufel allein handelt, aber eben deshalb nichts ausrichten kann[31]). Gläubige werden von ihm nicht wirklich geschädigt, sondern geneckt und getäuscht, — diejenigen unter ihnen, welche, sei es durch Leichtgläubigkeit, sei es durch die Beschränktheit der Vernunfterkenntniß ihm die Möglichkeit dazu geben. Dahin gehören viele jener Mirakel, von welchen wir so oft erzählen hören[32]). Die Einen wollen von Dämonen mit Knitteln und Steinen geplagt sein und blieben doch unverletzt; die Anderen klagen, sie seien geplagt und verletzt[33]), verletzt — und geneckt. Ja geneckt und getäuscht wurden alle diese Leute, „indem sie sich selber täuschten".[34])

VIII.

Das darf in Agobard's Sinne nicht also verstanden werden, als erachte er dies Alles für Phantasmagorien. Zwar lesen wir bei ihm einen Satz, welcher in der That diese Ansicht auszusagen scheint. „Dabei — heißt es ausdrücklich[1]) — ist keine

andere Ursache im Spiel als der Wahnglaube und das Gefallen an dem Wahnglauben." Allein sogleich darauf redet er davon, daß der Teufel Macht habe über die Menschen, aber nur über diejenigen, welche dafür empfänglich sind. Der Gedanke von einer realen Versuchung durch den Teufel scheint herzugehen neben dem anderen von einer Versuchung durch die Selbsttäuschung der Wähnenden, dieser aber sich zu verschmelzen mit dem dritten, daß der Teufel auch als wirklich handelnder stets täuscht[2]). Das Unternehmen diese Differenzen auszugleichen ist mir mißlungen: was ich insofern nicht beklage, als dadurch die Ueberzeugung befestigt ist, daß Agobard, selbst schwankend, das Peinliche der klaren Entscheidung durch eine Amphibolie des Ausdrucks umgangen hat. Irre ich nicht, so liegen zwei Ansichten bei ihm im Kampfe. Weder die skeptische Kritik des Verstandes hat dem supranaturalistischen Glauben, noch dieser jener weichen wollen. Eine Natur, wie die unseres Schriftstellers, welchem im Hinblick auf die tausendfachen Illusionen der Zeitgenossen die gesetzmäßige Weltordnung als die rechte Regel zur Ausmittelung des Wirklichen sich erprobt, hätte am liebsten die obigen Fälle ausnahmslos eben dieser untergeordnet; alle würde er als Beispiele des Wahnglaubens haben beurtheilen müssen. Und in der That war er auf dem Punkte dies zu thun. Schon erwartet man das Wort der summarischen Verurtheilung „alle sind getäuscht, als sich selber täuschende", da schränkt er mit Einem Male ein und doch auch nicht. Die Täuschung ist eine allgemeine, die Selbsttäuschung eine partielle; zur Hälfte betrügen die Menschen sich selbst ohne wirklichen Einfluß des Teufels, zur Hälfte betrügt der Teufel die wirklich von ihm Beeinflußten. Aber wie? — Das scheint seine Erzählung aus der jüngsten Tagesgeschichte am Besten zu verdeutlichen. Während des Aufstandes des Herzogs Grimoald[3]) von Benevent unter der Regierung Carl's des Großen verbreitete sich plötzlich eine Rinderpest in Italien, welche der Aberglaube sofort zu erklären wußte. Böse Menschen, von dem Rebellen an=

gestiftet — das war die allgemeine Meinung[4]), welcher nur Wenige zu widersprechen wagten — haben auf Bergen, Feldern, in Quellen ein gar eigenthümliches Pulver ausgestreut, welches jene Thiere vergiftete. Man fragte nicht, wie es möglich sei, daß dasselbe nur auf die Rinder wirke, alles andere Vieh dagegen ungeschädigt bleibe; man bedachte nicht, daß, selbst wenn sämmtliche Beneventiner Männer und Frauen, Greise und Kinder, jeder Arbeiter mit je drei Wagen ausgerüstet, aufgeboten wären, diese alle doch nicht im Stande gewesen sein würden, so viel Pulver zu fahren, als man bedurft hätte, um damit jene weiten Strecken Landes zu bestreuen, über welche die Rinderpest sich verbreitet hatte. Vielmehr, was allen vernünftigen Denkern als das Unwahrscheinlichste hätte erscheinen müssen, ward von der großen Menge der Unvernünftigen nicht nur für das Wahrscheinliche, nein für das Gewisse gehalten. Und was haben sie damit erreicht? — Daß viele dieserhalb verdächtig gewordene Leute theils ergriffen, theils ersäuft wurden, nachdem sie, ohne durch Androhung des Todes oder der Tortur eingeschüchtert worden zu sein, gegen sich selbst gezeugt hatten. Dabei war allerdings der Teufel im Spiele, aber ganz anders als die Bethörten meinten. Bethört hatte er die Angeklagten, indem er sie dazu verführte, durch ein falsches Zeugniß sich selbst den Tod zu bereiten, Andere in dem Wahnglauben zu befestigen. Aber inwiefern denn durch ein falsches? — Weil unserm Autor die vorgebliche Thatsache um ihrer Irrationalität willen von vorneherein als eine unmögliche galt, darum kann dagegen auch nicht einmal die Selbstaussage der Betheiligten aufkommen. Dieselbe ist nicht ein Erweis der Wahrheit, sondern in der Hand des Teufels das Mittel einer doppelten Täuschung. Die Unglücklichen, denen man nachsagte, daß sie jenes Pulver ausgestreut hätten, haben das nicht gethan, sind aber durch ihn, welchem ein dunkles Geschick des Herrn die Macht dazu gegeben hatte, also berückt, daß sie sich für schuldig erklärten, während sie doch unschuldig waren; die Andern, welche

diese Geständnisse hörten und an der Richtigkeit derselben nicht meinten zweifeln zu können, wurden dadurch verführt das Widersinnigste zu glauben.

IX.

Daraus allein, meint Agobard, erklärt es sich auch, daß das Gesetz [1]) Gundobald's noch immer gilt. Das Gottesgericht, welches durch dasselbe in gewissen zweifelhaften Rechtsfällen angeordnet wird, setzt einen Glauben voraus, welcher sich für einen frommen hält, in der That aber nur eine Species des Aberglaubens ist. Gott soll da eingreifen, wo man es verlangt. Man nimmt an [2]), daß in diesem Zweikampfe demjenigen unfehlbar [3]) zum Siege verholfen werde, welcher das sittliche Recht für sich hat. Und doch ist das eine durch nichts begründete Voraussetzung. In den meisten Fällen wird die Entscheidung durch eine ganz andere Eigenschaft motivirt: der physisch Ueberlegene überwindet, der Schwächere unterliegt [4]). Nichtsdestoweniger betrachtet der herrschende Dogmatismus als ein übernatürliches, allen Zweifel lösendes Wahrzeichen [5]) eben dasjenige, was aus dem geschichtlichen Hergange sich gar natürlich erklärt, greift also fehl. Allein das noch viel Schlimmere ist, daß das sittliche Urtheil verwirrt, die Reinheit des christlichen Theismus verdunkelt wird. Freilich wenn das Bekenntniß zu demselben dadurch am sichersten sich bewährte, daß unter Absehen von allen natürlichen Causalitäten immer auf die übernatürliche [6]) direct zurückgegangen würde, so wären die Vertheidiger der Gottesgerichte die gläubigsten Christen. Aber dieselben sind vielmehr des Unglaubens anzuklagen. Ihre Idee Gottes ist eine andere als diejenige, welche in dem Christenthume enthüllt ist. Der Herr hat sich freilich offenbart, aber nirgends offenbart [7]), daß er auf Veranlassung eines von irrenden Menschen willkürlich angeordneten Waffenganges in dem Erfolge über Schuld oder Unschuld entscheiden werde. Nicht an diejenige Vor-

sehung wird geglaubt, welche durch die göttliche Verheißung als die wirkliche verbürgt ist; eine lediglich fingirte erkühnt man sich für die wirkliche zu erklären[8]). Statt jener sich zu untergeben und zu vertrauen auch da, wo man nicht sieht, versucht man dieselbe zu nöthigen[9]) sich also zu erzeigen, wie man sie sehen will. Der Schöpfer soll der Creatur gehorchen, das beschränkte Vorurtheil der Maßstab des göttlichen Handelns sein. Je übernatürlicher, desto christlicher! — Als ob das Christenthum der Superlativ des Mirakelwesens wäre. Als ob man gewisse Ereignisse des Lebens nicht ebensowohl als Prüfungen denn als Bestätigungen des sittlichen Werthes anzuerkennen hätte. Daß die Weltregierung in Ausführung der göttlichen Rathschlüsse diese doch zuzugleich verhüllt, wird vergessen. Wie ganz anders müßte die Geschichte[10]) verlaufen, wenn in ihr stets vor den Augen der Menschen die Wahrheit und die Unschuld beurkundet werden sollte. Die ganze glorreiche Märtyrergeschichte der Kirche wäre ein Unding. Das Christenthum hätte nicht dürfen verfolgt, hätte stets nur in Siegen ausgebreitet, Jerusalem, die heilige Stadt, nicht von den Ungläubigen, Rom nicht von den Gothen, Italien nicht von den Longobarden besetzt werden können. Da nun aber die beglaubigte Ueberlieferung das erzählt, so würden wir in demselben Grade, in welchem jener Gedanke zu dem leitenden der Geschichtsbetrachtung gemacht würde, dem Geständnisse nicht ausweichen können, daß Gott wiederholentlich gegen seine eigene Kirche entschieden habe. Als Christen wissen wir aber, daß grade die physisch Unterliegenden die Säulen derselben, daß nicht die tödtenden Heiden, sondern die getödteten „Märtyrer" das gewesen sind[11]), was dieser Name verkündigt, daß das, was der Herr Matth. V. 39—42 sagt, das Kennzeichen[12]) seiner Jünger bleibt. — Gewiß, die Geschichte wird von ihm durchwaltet, alle Ereignisse sind von ihm versehen[13]), aber wir glauben[14]) das eben, weil der Augenschein vielfach dawider ist. Es vollzieht sich in ihr ein Gericht Gottes, aber nicht ein offenbares, sondern ein verborge-

nes[15]), nicht in den sinnlichen Factum, sondern in dem Herzen der Menschen. Grade darum reden wir von Mysterien der Geschichte, weil das Erfahrungsmäßige und die ächte Wirklichkeit, Erscheinung und Wesen auseinander treten[16]), das anscheinend Irrationale neben dem Rationalen hergeht, bis in dem jüngsten Gerichte[17]) die Hülle fallen wird. Das Institut des Ordale dagegen will diese in frevler Auflehnung gegen die göttliche Ordnung schon jetzt zerreißen, das letzte Ende anticipiren[18]), den Gott des übersinnlichen Glaubens zu einem handgreiflichen Götzen machen. Es beruht letzlich auf dem Aberglauben, daß der Weltlauf völlig unabhängig von dem mitwirkenden Menschen zu Stande komme. Als ob das nicht im Widerspruch mit dem Begriffe der persönlichen Creatur wäre. Als ob nicht gerade das Gottes Wille wäre, daß wir statt eine übernatürliche Mittheilung zu erwarten, vielmehr durch den Gebrauch der in der Natur der Dinge gebotenen Mittel die Wahrheit fänden! — So z. B. in dem in Rede stehenden Falle, wo der Thatbestand durch Zeugenaussagen ermittelt werden kann[19]), soll derselbe auch ermittelt werden. Zu diesem Zwecke verordnete Richter[20]) haben zu untersuchen, damit sie beurtheilen. Nicht als ob das, was diese erkennen, als sicherer vorgestellt werden sollte als die Erkenntniß Gottes; alles menschliche Richten hat vielmehr sein Maß an dem seinigen[21]). Das ist aber nur dasjenige, welches er selbst unzweideutig als das seinige beurkundet; nicht jenes, welches irrende Menschen ihm unterzuschieben sich unterfangen. Das schlechthin göttliche und das menschliche Handeln gilt es auseinander zu halten, wenn man nicht Gefahr laufen will, in vorgeblichem Interesse der Frömmigkeit in einen Supernaturalismus des Wahnglaubens zu gerathen, statt dem wahren anzuhangen.

Das hat Agobard als Bekenntniß nicht etwa in einem einzelnen Satze ausgesprochen; dieser Gedanke ist die Seele der gesammten Polemik, welche darum trotz des Aufklärerischen, was ihr nach der Ansicht der Zeit eigen zu sein schien, einen starken

Positivismus zu ihrer Kehrseite hat. Wer weiß nicht, daß dieser Kirchenmann als Vertheidiger des katholischen Dogmas überall der strengern Richtung folgte? — Der Glaube der Kirche[22]) als heilige Ueberlieferung galt auch ihm als höchste Autorität und darum als Wahrheit. Derselbe, welcher über die Thorheiten der Zeitgenossen so harte Worte zu reden sich nicht scheuet, erklärt gleichwohl von vorneherein alles für Thorheit, was mit jenem in Widerspruch steht[23]). Der Gegensatz der Orthodoxie und Heterodoxie ist von ihm ebenso scharf als von Alcuin gefaßt, der Adoptianismus ebenso unbedenklich unter die letztere Kategorie gebracht, das Dogma in seiner Härte nicht minder sicher als Bedingung der Seligkeit, als Correlat der Sittlichkeit[24]) betrachtet worden. Ja was den letzterwähnten Punkt betrifft, so war dieser Franke[25]) wo möglich noch befangener als jener Engländer[26]). Nichts wollte er davon wissen, daß das sittliche Leben ein haltbares Kriterium wäre, an welchem der Werth des Menschen erkannt werden könnte. Man soll von diesem niemals auf den Glauben schließen; vielmehr dem Glauben gemäß ist das Leben zu beurtheilen. Dieses kann tadelnswerth erscheinen, daneben aber ein frommer Glaube bestehen. Umgekehrt *scheint* ein Anderer ein untadelhaftes Leben zu führen, welcher gleichwohl den falschen[27]) Glauben hat. Keiner von beiden ist vollkommen[28]). Wer Gott mißfälliger sei, weiß dieser allein; wohl aber erkennt auch der Christenmensch, daß die dermaligen Rechte der Juden in dem Frankenreiche nicht vereinbart werden können mit den Urrechten der katholischen Kirche[29]). Ja wo Agobard diesen Punkt erörtert — und das geschieht nicht etwa gelegentlich, nicht weniger als fünf Schriften[30]) sind diesem Gegenstande gewidmet —, da hören wir überall die erbitterte Sprache der Intoleranz. Um so sicherer werden auf den Grundsatz der Toleranz gegründete Verhältnisse vorausgesetzt[31]). Ja noch mehr: unser Autor bezeugt, daß das Volk, welches einst den Heiland gekreuzigt hat und noch heutigen Tages lästert, dessenungeachtet mit auffälliger Gunst behandelt

werde. Unter diesem frommen[32]) Ludwig müssen die Christen es sich gefallen lassen, daß hier ein Jude ihr Dogma höhne[33]), dort ein anderer seine behagliche Existenz rühme. Daß es ihnen besser ergehe als den katholischen Unterthanen des Kaisers, sagen sie alle[34]). Die Juden sind die freien, die christlichen Cleriker die geknechteten[35]) in einem Staate, welcher ein christlicher sein will, und doch nur werden kann, wenn der Staat aufhört die Kirche zu unterjochen, die freie Kirche vielmehr das Staatsleben regelt. Abermals eine Lehre, allerdings nichts weniger als aufklärerischer Art. Aber daneben zeigte der Urheber derselben sich als einen Weltmann, welcher die Idee des Staates als einer selbständigen Institution gelegentlich auch zu vertheidigen verstand. Weder eine kaiserliche Theokratie noch die Allgewalt der römischen Hierarchie[36]) war sein Ideal. Sein Auftreten für die Successionsordnung vom Jahre 817 als die unantastbare Basis[37]) aller Verhältnisse des Reichs, die freimüthige Polemik gegen jeden Versuch dieselbe zu erschüttern, die durch keinerlei Stimmungen der Loyalität[38]) gemilderte juristische Strenge der Vertheidigung, die heftig bittere Klage über den Rechtsbruch des Kaisers als ein frevles revolutionäres Attentat[39]) — das Alles sind, wie mir scheint, Beweise dafür, daß die oben dargelegten Gedanken von den Dingen dieser Welt nicht blos den religiösen Aberglauben aufzuklären bestimmt waren. Durch dieselben hat er mittelbar sich und Andere auch von dem politischen befreiet.

X.

Auch in Bezug auf die Inspirationsfrage zeigte er sich weniger befangen als Andere. Seine Stellung zu derselben wurde offenbar auf Veranlassung des Streites mit Fredegis von Tours, den wir auch aus andern Gründen hier nicht unerwähnt lassen dürfen. Darin kamen beide überein, daß der heilige Geist der Urheber des Alten und Neuen Testaments sei. Kein Mensch darf

zu denken wagen, daß die biblischen Autoren auch nur einen Buchstaben hätten anders schreiben dürfen, als sie schrieben, denn „ihre Autorität ist fester als Himmel und Erde“[1]), ruft selbst Agobard aus. Fredegis stimmte dem sicher bei, begnügte sich aber nicht damit. Ihm galten selbst die Worte des heiligen Textes, nicht blos der Inhalt als eingegeben[2]) und darum als unbedingt rein; Jeder, welcher von irgend welchem Mangel an sprachlicher Eleganz zu reden wagte, scheint von ihm der Blasphemie beschuldigt zu sein[3]). Die Offenbarung und der Buchstabe der heiligen Schrift erschien ihm als eins und dasselbe; jene in ihrer himmlischen Herrlichkeit war, wie er meinte, ganz eingegangen in eben diese. Umgekehrt Agobard hatte die Einsicht in die nothwendige Geschichtlichkeit der Offenbarung. Ihm war es klar, daß dieselbe, für die Menschen bestimmt, diesen auch nur in demselben Maße verständlich werden könnte, in welchem sie sich ihren Bedürfnissen anpaßte. Die Worte, welche die inspirirten Apostel redeten und schrieben, waren gleichwohl *ihre* Worte, Worte der gemeinen Sprache dieser Zeit[4]). Wahrlich keine Entwerthung der Offenbarung, aber doch eine Ansicht, welche von dem einen oder anderen der damaligen Supranaturalisten also gedeutet werden konnte. Und vielleicht würde die Opposition des Abts von Tours, über welche als eine ungerechtfertigte geklagt wird, nicht so schroff geworden sein, hätte er nicht gefürchtet, Agobard's Doctrin werde dazu verführen, naturalistische Consequenzen daraus zu ziehen. Gleichwohl war der nämliche grämliche[5]) Kritiker unvorsichtig genug in seiner Streitschrift Dinge vorzubringen, welche dem Verklagten eine Handhabe zu ähnlichen Anklagen boten. Dieser hatte dem Abte zu Gemüthe geführt, irren sei doch menschlich und eine ernste Forderung der Sittlichkeit die, daß man sich des Eingeständnisses der Fallibilität nicht schäme. Wer demüthig ist, denkt gering von sich und zweifelt nicht, daß er geirrt habe[6]). Also — erwidert Fredegis — da der Satz doch allgemein laute, würde er auch auf Jesum Anwendung finden müssen. Da Er demüthig

war als Mensch, dachte er gering von sich und zweifelte nicht, daß er geirrt habe[7]). Ein Satz nicht der eigenen positiven Lehre[8]), sondern eine Folgerung, welche dem Inhalte nach von beiden Streitern als unwahr anerkannt von dem einen nur gezogen ist, um die Unhaltbarkeit der Thesis des andern in dem grellsten Lichte zu zeigen[9]). Agobard, welcher selbst diese Absicht deutlich genug erkennt, bestreitet gleichwohl das formell Berechtigte des Syllogismus. Das ist eben der Fehler in das „Wer“, Jesum miteinzuschließen[10]). Sein Satz rede allerdings von den Menschen überhaupt, aber eben von den Menschen schlechthin, sei also unanwendbar auf Jesum, der auch Mensch gewesen, in erster Linie aber ein Anderer. Sogar lediglich seine menschliche Natur angesehen, gehöre er in Betracht der übernatürlichen Geburt und Sündlosigkeit[11]) nicht der gemeinen Menschheit an. Hat er gleich sich erniedrigt, so ist das doch geschehen in Folge jener freiwilligen Selbstdemüthigung[12]), welche nicht die Entleerung von der Macht zum Correlatum hatte. Dieser Eine konnte also allerdings sich demüthig erzeigen, ohne zu irren.

Also Agobard, welchem es lediglich auf den Beweis gegen die Gültigkeit des Schlusses seines Gegners ankam. Nichts wäre verfehlter — wir wiederholen das — als in allem diesen eine ernste Controverse über Fallibilität oder Infallibilität Jesu zu sehen. Aber möglicher Weise konnte das, was Fredegis gefolgert hatte, dazu dienen, in weniger Starkgläubigen die Zweifel an der letztern zu erregen. Die Realität der Menschheit Jesu, von der Kirche anerkannt, war gleichwohl nicht klar erkannt. Man construirte dieselbe in künstlichen Formeln und war um so unbesorgter in dem Gebrauche der allgemeinen Aussagen über die Natur des Menschen. Fredegis aber zeigte an einem Beispiele, wie unbegründet das Vertrauen sei, daß man die gemeine Anthropologie und die kirchliche Christologie bereits ausgeglichen habe. Wäre das in dem Grade bereits geschehen, wie gemeiniglich angenommen wurde, so hätte ein Satz in der einen Wissenschaft einem

Satze in der andern nicht widersprechen können. Ja die Anthropologie hätte so veranlagt sein müssen, daß sie das Christologische in sich aufnehmen konnte, ohne eine unvorhergesehene Exemtion nachzutragen. Diese Probe bestand das kirchliche Dogma nicht. Also blieb nur übrig entweder, sei es die Anthropologie durch die Christologie oder diese durch jene zu verbessern oder aber Agobard's Thesis aufrecht zu erhalten, dann aber einzugestehen, der bisherige Glaube an Jesu Menschheit sei ein falscher.

Indessen, daß Gedanken dieser Art damals angeregt worden seien, ist nur schüchterne Vermuthung. Es fehlen alle Beweismittel, dieselbe auch nur annähernd wahrscheinlich zu machen. Ebenso wenig ist bekannt, daß Fredegis auf Veranlassung dieser Apologie des Erzbischofs von Lyon eine Replik versucht; wohl aber, daß er es geliebt hat, durch Vexirfragen[13]) in dunkeln Formeln zu necken oder auch hergebrachten Meinungen ein entschiedenes Nein in möglichst anspruchsvollem Tone entgegenzustellen. Das alte Problem in Betreff des Verhältnisses der Wahrheit zu Gott hatte er also gelöst, daß er beide Begriffe identificirte[14]) nach Augustin's Vorgange. Dagegen hinsichtlich der Offenbarung derselben durch Christum dachte er anders als dieser und wollte das doch nicht. Die Bücher von der Stadt Gottes hatten freilich ebenso wenig als andere desselben Autors eine Heilsmittlerschaft Christi[15]) vor dessen historischer Erscheinung anzuerkennen gewagt, gleichwohl aber von Gläubigen an Ihn unter Heiden und Juden geredet[16]). Fredegis erwies auch in diesem Punkte seine Rechthaberei, indem er die Richtigkeit dieser Lehre zugleich mit der Aechtheit des Augustinischen Ursprungs bestritt[17]). Von der Existenz von Christen vor dem Anfange der Geschichte Christi wollte er nichts wissen. Agobard umgekehrt, welcher in der Bejahung dieses Satzes[18]) das einzige Mittel fand, seine Ueberzeugung von der Ausschließlichkeit des Heiles zugleich mit der von der Möglichkeit der Theilnahme an demselben zu allen Zeiten zu stützen, wollte widerlegen, erleichterte sich aber das Geschäft erheblich durch

jene ketzerrichterliche[19]) Kritik, welche darauf ausging, den Glauben des Gegners an die Präexistenz des Erlösers zu verdächtigen.

Hätte dieser nunmehr seine Verneinung des Weitern vertheidigt, so hätte daraus eine Debatte entstehen können, welche vielleicht der Geschichte der Aufklärung recht eigentlich angehören würde. Allein nicht einmal das ist bekannt, ob es dazu gekommen sei oder nicht. Die Ueberlieferung weiß nur noch von einer Streitfrage, an welcher Fredegis betheiligt war. Und diese haben wir hier nicht um ihrer selbst willen zu erwähnen, sondern lediglich in Rücksicht auf die Erklärung über Vernunft und Autorität, welche in der Abhandlung über das Nichts und die Finsterniß[20]) gegeben, ihm den Titel des Voraussetzungslosen verschafft hat. Die Vernunft ist die einzige Autorität, welche Festigkeit hat, soll der nämliche behauptet haben an einer Stelle, welcher an anderen das Recht des unbedingten Autoritätsglaubens verkündigte. Also hätten wir eine Formel aus der Phraseologie der Aufklärung mitten in einem Buche, dessen entgegengesetzte allgemeine Tendenz doch unverkennbar ist. Dennoch ist dieselbe um der Kühnheit willen mehrfach bewundert, was freilich leichter ist, als eine einzige Anomalie im Verhältniß zu der Regel der sonstigen Lehre zu begreifen. Allerdings müßte man sie anerkennen, wenn die vorurtheilsfreie Forschung dazu nöthigte. Indessen braucht man nicht sowohl zu untersuchen, als einen Augenblick zu überlegen, um zu finden. Die Aenderung der Lesart des herkömmlichen Textes an einer Stelle[21]), welche durch Vergleichung mit anderen gerechtfertigt wird, reicht aus, die Harmonie der Gedanken des Autors wiederherzustellen. Derselbe betrachtet Autorität und Vernunft als zwei Größen, welche zunächst von einander unterschieden werden sollen, aber nur um zu zeigen, wie dieselben einander fordern. Die Vernunft als subjective hat ihre Berechtigung bei der Autorität zu suchen, von dieser zu empfangen; schwach, wie sie an und für sich ist, bedarf sie der Stärkung. Umgekehrt die Autorität darf durch keinerlei Argumente der Vernunft erschüttert

werden, wenn sie anders die ächte ist. Als solche gilt aber nicht jede beliebige schon um ihres Daseins willen, sondern lediglich diejenige, welche von der Vernunft selbst gefordert und gerechtfertigt wird, — darum die vernünftige Autorität heißen mag. Der Name würde einen Widerspruch aussagen, wenn nicht beide Begriffe der Differenz ungeachtet auf einander angelegt wären. Die Autorität in ihrer Aechtheit muß der Vernunft erkennbar, unbeschadet der Transcendenz doch auch als ein ihr selbst irgendwie Homogenes begriffen werden können. Beide, die Autorität, von der Vernunft begleitet, die Vernunft, die Autorität bekennend, verkündigen doch beziehungsweise Ein und Dasselbe, so gewiß das Minus und das Plus dem nämlichen Genus angehören, nicht durch ein Specifisches unterschieden sind.

Gewiß; aber darum bleibt doch der Autorität die Vernunft untergeordnet, seine Lehre also aller Assonanzen ungeachtet doch eine principiell andere als diejenige, welche uns demnächst Johannes Scotus Erigena entwickeln wird[22]. Beide haben Augustinische[23]) Sätze nur reproducirt, aber jeder von beiden nur eine Reihe derselben. —

XI.

Nach Ludwig's des Frommen Tode — der, soviel ich sehen kann, mit dem Termin einer charakteristischen Wendung der Culturgeschichte nicht zusammenfällt — haben die bisher mit einander ringenden Tendenzen sich nicht nur erhalten, sondern sogar geschärft, daneben aber auch einander ertragen.

Der superstitiöse, in der Wundersucht unersättliche, magisch geartete Volksglaube nahm in erschreckendem Maße zu und wirkte von Tage zu Tage verwirrender, wie die dogmatischen Controversen dieser Zeit zeigen. Eine Debatte wie die über das Gebären der Jungfrau, über welche gewisse Nonnen, wir wissen nicht sicher welches Klosters[1]), sich den Kopf zerbrachen, so bedenklich in Be-

tracht der dabei sich betheiligenden Personen, so widerlich durch das Detail der Frage, hatte man seit den Tagen des Hieronymus in der Kirche nicht erlebt. Kaum war nach Alt-Corvey die Kunde gekommen, daß gewisse Leute zu lehren wagten, Maria habe trotz der übernatürlichen Empfängniß Jesum ebenso geboren wie andere Frauen ihre Kinder, als sofort ein Geschrei über diese neue Häresie vernommen wurde, so laut und heftig, als handle es sich um das Heiligthum der Offenbarung. Paschasius Radbertus und Ratramnus widersprachen beide mit leidenschaftlichem Eifer, unglücklicher Weise aber zugleich einander selbst — vielleicht nicht allen unerwünscht[2]). Denn die beiden neuen Theorien reizten zu weiteren Excessen der Phantasie: man konnte vergleichen und beurtheilen, die Bilder geschlechtlicher Dinge, welche dort gezeichnet waren, um so andächtiger betrachten, je überschwänglicher sie waren. Schon jene Autoren hatten in der Absicht die Transcendenz des vorgeblich alten Dogmas zu begründen eine Physiologie des Irrsinns fingirt. Das war nach meinem Dafürhalten dasjenige, was dieses Stadium des culturgeschichtlichen Verlaufs von dem früheren beziehungsweise unterschied, daß das Kritische, was der älteren Generation der fränkischen Augustiner eigenthümlich war, hier und da verhältnißmäßig abgestumpft, die vergeistigende Ansicht, welcher jene Bahn zu brechen versuchten, zuweilen mit Elementen, soll man sagen? des magischen Volksglaubens oder des Magischen, was dem Augustinismus selbst beiwohnt, versetzt erscheint. Jener bewies sich in dem Grade bereits als ein Verführerisches, daß selbst die bessern Köpfe nicht in allen Fällen Widerstand leisten konnten. Paschasius und Ratramnus, obwohl über das beregte Thema verschiedener Ansicht, hatten sich doch diesmal gleicherweise unter dergleichen Einflüssen in einen phantastischen Paralogismus verstrickt. Beide bekannten sich als Schüler des Bischofs von Hippo Regius und waren das in der That; aber wie ganz andere als Claudius von Turin und Agobard! — Diese hatten aus der Lehre des Meisters vornehmlich das Spiri-

tualistische, Antipaganische sich ausgewählt. Auf die Schriftsteller, welche wir jetzt im Auge haben, war allerdings das erstere auch übergegangen, aber daneben das Excentrisch-Phantastische in der Weltanschauung des genialen Numidiers: in der Lehre von der Jungfrauschaft der Gottesgebärerin konnten sie sich auf seine Autorität berufen. Man kann sie also nicht schlechthin entartete Epigonen der Schule nennen; im Gegentheil ein Element, welches dem geschichtlichen Augustin wirklich zugehört, dort übersehen oder ausgestoßen, ward hier wieder entdeckt und cultivirt. Aber sollte das nicht eben aus der versucherischen Macht des Geistes dieser Zeit zu erklären sein? — Der Zug zum Zauberischen, welcher erheblich stärker als früher geworden war, lähmte und reizte das Denken zugleich. Der erste Abendmahlsstreit kann insofern als eine Begebenheit von allgemein culturhistorischer Wichtigkeit betrachtet werden. Die Radbertische Doctrin war, man darf vielleicht sagen, das synkretistische Gebilde, in welchem die spiritualistische Lehre Augustin's mit der uralten Anschauung von der realen Gegenwart des Leibes und des Blutes Christi, aber in Analogie mit dem religiösen Materialismus der verlaufenden Periode combinirt wurde[3]); die gegnerische Theorie[4]) der Protest gegen das Recht dieser Combination. Allein so motivirt derselbe sein mochte, für so unbedenklich er auch vielen Zeitgenossen galt; diese Negirenden hinterließen doch schließlich den Eindruck des freigeisterischen Zweifels bei der Mehrheit der nachfolgenden, Wunder[5]) begehrenden Generation.

XII.

Umgekehrt haften an der Geschichte der prädestinatianischen Fehde vielleicht die Spuren der gegen dergleichen reagirenden Tendenz.

Davon kann freilich nicht im Ernst die Rede sein, daß der Mönch von Orbais mit Bewußtsein auch nur irgendwie rationa-

listische Gedanken habe entwickeln wollen. Er war nicht nur eine tiefreligiöse Natur; gerade der concrete Heilsbegriff, die Idee der Erlösung, die Frage nach der Seele Seligkeit waren als Motive und Objecte seines Suchens und Findens nur allzu greiflich. Der Streit, welcher durch ihn angeregt wurde, diente nicht, wie man vorgegeben[1]) hat, zur Verhüllung irgend welches andern politischen oder aufklärerischen Plans; dieser war kein anderer als ein positiv-dogmatischer. Gleichwohl kann man fragen, ob bei Durchführung desselben nicht unbewußt ein Aufklärerisches mitgewirkt habe.

Neben einer Innigkeit, welche an das Schwärmerische grenzt, waren in Gottschalk ein zäher, trockener, die Consequenzen fordernder Verstand, die Dialektik eines rechthaberischen Eigensinnes thätig. So herzlich die Sprache seiner Bekenntnisse klingt, es waltet darin doch ein unruhiger, kritischer, grüblerischer Geist. Seine Dogmatik war auch seine Logik: alles sollte ihr weichen oder zu Grunde gehen. Nichts gilt in der Kirche um der Autorität willen; selbst Augustin, um dessen ächte Lehre es sich handelt, darf dieselbe als eine persönliche nicht fordern[2]). Sie fällt ihm nur insofern zu, als er verkündigte, was die Wahrheit selbst (Christus) verkündigt hat. Gegen sie kann Niemand, kein Apostel, kein Vater der Kirche; für sie[3]) darf und muß der einzelne Zeuge auftreten in Widerspruch mit allen „Geltenden.“ Von ihr war Gottschalk bekehrt[4]); er wußte sie als eine offenbare, deutliche, unbesiegbare[5]). Darum ist letzlich seine Gewißheit der Wahrheit selber gleich[6]). Deshalb, nicht[7]) zuhöchst, weil alte bewährte Lehrer den Kirchenglauben der doppelten Prädestination überliefert haben, darf er als Lehrer derselben sich den Rechtgläubigen nennen; alle, welche sie läugnen, sind Häretiker[8]), Naturalisten[9]), Ungläubige. — Glaube und Unglaube ist also erklärtermaßen das Thema des Streites; nur sind die Rollen von dem Parteiführer anders vertheilt, als von uns geschehen zu sein scheint. Indessen das Erstere kann denjenigen nicht be-

fremden, welcher die zahlreichen Analogien zu diesem Falle in allen Perioden der Kirchengeschichte kennt. Das Zweite aber ist in Wahrheit nicht geschehen. Nur dies ist — wir wiederholen das — als eine Möglichkeit hingestellt, daß er Naturalistisches gestreift habe in Verfolg seiner Richtung. Unzweifelhaft wurde diese je länger je mehr eine antikatholische. In einem Jahrhundert, in welchem das Beweismittel der Autorität an der Tagesordnung war, darf die Opposition dagegen als ein ungewöhnliches Ereigniß betrachtet werden. Dieser Mönch stellte sich lediglich auf sich selbst, freilich nicht in Kraft menschlichen Unterfangens[10]), vielmehr als Gotterkorener war er des reformatorisch-prophetischen Berufs[11]) sicher: er sollte die verirrte Landeskirche auf den Weg des Heiles[12]) zurückführen. Eben in dem Anspruche offenbarte sich das tiefste Motiv dieser Reformen; sein Dogma setzte er kühn und trotzig dem Urtheile der Majorität des westfränkischen hohen Klerus entgegen. Wohl hatte er einen „Convent"[13]) begehrt — Concil mochte er in Betracht des Autoritativen, was diesem Namen anhaftet, die Versammlung nicht nennen —, aber nicht in der Meinung, als solle es da zu einer richterlichen Entscheidung kommen. Diese hatte er selbst bereits längst gegeben; er will mit den Irrenden nur disputiren, um zu überführen[14]). Alle, welche sich dazu nicht herbeilassen werden, sind im Voraus als Widersacher der Wahrheit verdächtigt, die Evidenz, welche dieser beiwohnt, fällt mit dem Ertrage der Dialektik Gottschalk's zusammen. Diese verwendet freilich, wie bereits anerkannt wurde, Kategorien der kirchlichen Heilslehre, vollzieht dieselben aber beziehungsweise in rationeller Weise. Es galt, den wahren Gottesbegriff[15]) zu entwickeln und zur Geltung zu bringen mittelst Darlegung der logischen Folgerichtigkeit. Mag immerhin daran erinnert werden, derselbe sei lediglich von Augustin entlehnt; nicht die Originalität kommt in Betracht, sondern der Werth, welchen Gottschalk dem wiederentdeckten Kleinod beilegt. Wer könnte läugnen, daß die Idee der göttlichen Unwandelbarkeit

von ihm durch Schriftzeugnisse erhärtet, zum Zweck der Sicherung der Heilsgewißheit vertheidigt worden ist? — Aber der logische Verstand, der unbeugsame Eigensinn, die bis zum Wahnsinn sich steigernde Oppositionslust[16]) haben auch ihren Antheil daran. Auch Augustin hat, wie Gottschalk mit Recht erinnert[17]), seine prädestinatianische Doctrin mitunter für die Gemeinde erörtert; viel öfter aber den wesentlich katholischen Kirchenbegriff, welcher die erstere sei es einschränkt, sei es verhüllt. Dagegen Gottschalk sah von eben diesem nicht etwa nur ab; durch seine Polemik der Leidenschaft ward der Glaube an die Kirche als Heilsanstalt durchaus erschüttert[18]). Alles, was den frommen Katholiken die Wahrheit des Dogmas, den Trost der Seligkeit verbürgte, die hierarchischen Ordnungen der Aemter, die Stätten der Andacht, die Sacramente waren entwerthet. Kein Gnadenmittel gab es mehr, welches sicher wirkte, keine Spende der Sündenvergebung, welche untrüglich wäre; der ganze Gottesdienst, die Existenz einer sichtbaren alleinseligmachenden Kirche war in Frage gestellt, der Zusammenhang des Gemeindelebens zerrissen, die clericale Disciplin entgründet, wenn die Consequenz dieses Lehrbegriffs durchdrang. Ob das wirklich geschehen ist? — Nicht blos Feinde[19]) bezeugen und beklagen es, sondern auch verhältnißmäßig Unparteiische[20]). Gleichwohl hat man von Fälschung der geschichtlichen Wahrheit geredet, an die Parteinahme des Clerus in dem Provençalischen Reiche für Gottschalk erinnert und gefragt, ob es wahrscheinlich sei, daß dieser ein Dogma genehmigt habe, welches die eigene Autorität gefährdete. Allein die Annahme, daß das letztere geschehen sei, ist eben eine irrige. Der Lehrbegriff der Synodalen von Valence und der Gottschalk's war eben nicht der gleiche. Dieser unterschied Gläubige und Erwählte[21]); jenen waren die Getauften und Gläubigen eben darum die Erwählten[22]). Auf der einen Seite war die prädestinatianische Doctrin mit der von den Sacramenten — wir fragen hier nicht, ob auf eine haltbare Weise? — vereinbart[23]); in dem Bekennt-

nisse des Mönchs stand die eine nicht blos neben der andern, sondern im Gegensatze zu ihr. Erwägt man überdies, daß seine ganze Geschichte ein thatsächlicher Antagonismus gegen die Inhaber des katholischen Lehramts, seine charakteristische Tendenz eine schroff oppositionelle war, daß selbst aus dem Gefängnisse Flugschriften über Flugschriften[24]) verbreitet wurden: so wird das Recht der gegen ihn erhobenen Beschuldigung um so wahrscheinlicher. Hätte seine Agitation ausschließlichen Erfolg gehabt, so hätte die westfränkische Kirche, wie es scheint, in einen Proceß hineingezogen werden müssen, von welchem Niemand wissen konnte, wie er endigen würde. Um so vermessener wäre es dermalen auch nur eine Vermuthung darüber zu wagen. Wohl aber kann man im Hinblick auf den wirklichen Ausgang des Streits die wahrscheinlichen Wirkungen desselben zu schätzen versuchen.

Es ist historisch gewiß, daß ein Fragen und Suchen, ein Forschen und Grübeln ungewöhnlicher Art während dieser Wirren die Gemüther durchschütterte. Was man für Augustinismus gehalten hatte, wurde als unächt verdächtigt, die bisherige Katholicität als eine zu Recht bestehende zweifelhaft, die Sicherheit der Tradition bestritten, die Autorität selbst Gegenstand der Controverse. Neben der dogmatischen Apologetik trat der freie philosophische Gedanke zum ersten Male auf: die vermeintlich festen Voraussetzungen des gemeinen Christenglaubens wurden angezweifelt[25]). Auf Veranlassung der Debatte über eine einzelne Glaubenslehre war ein allgemeines Thema auf die Tagesordnung gekommen; neben der Frage nach der Seele Seligkeit die nach der Realität der Offenbarung[26]) mit Einem Male angeregt. Also hatte man der Reizmittel zu Scrupeln wahrlich genug. Dieselben konnten möglicher Weise die Positivität des katholischen Christenthums selbst antasten. Daß es dazu gekommen sei, läßt sich allerdings durch die Ueberlieferung nicht einmal wahrscheinlich machen. Wohl aber wissen wir, daß die nicht eingebildeten, sondern sehr realen Gegensätze zwischen den streitenden prädestinatianischen

Parteien schließlich unter dem Druck der politischen Conjuncturen[27]) neutralisirt worden sind. Die Diplomatie lähmte wie in anderen Fällen, so auch in diesem die Spannkraft der religiösen Ueberzeugung. Um so begreiflicher wird es, daß damit unmittelbar oder mittelbar das Bedürfniß der Erörterung der von uns angedeuteten Principienfrage erstickt wurde. An Stelle der erregten Controverse trat in den beiden letzten Decennien des neunten Jahrhunderts ein dumpfer Indifferentismus und neben demselben machte der Aberglaube seine Eroberungen gleichzeitig mit dem raschen Sinken der Cultur.

XIII.

Das hatte bis dahin Carl der Kahle aufgehalten. Wir haben ausdrücklich daran zu erinnern, daß die soeben erwähnten Streitigkeiten der Zeit seiner Regierung angehörten und nicht blos dieser. Es verlief damals eine culturgeschichtliche Epoche, an welcher er selbst nicht etwa beiläufig, sondern wesentlich betheiligt war, — derjenigen, welche sein großer Ahn begründet hatte, beziehungsweise ähnlich. Darin sind, so viel ich sehe, alle Stimmen der Zeitgenossen einverstanden[1]), daß seit der Mitte des Jahrhunderts auf dem westfränkischen Throne ein Fürst saß, welcher das glänzende Talent, das in dem Knaben die sorgsamen Erzieher erkannt und gepflegt hatten[2]), unter den Mühen der Arbeit durchgebildet habe, um ein zweiter Salomo[3]) zu werden. Also ward er, gefeiert in mannichfachen Hyperbeln in Prosa und Versen, augenscheinlich der Mittelpunkt der geistigen Bewegung, ein Treiber[4]) selbst der strebsamsten Kräfte, als höchster Richter über die literärischen Leistungen von den Autoren selbst angerufen[5]); die meisten sind ihm geradezu gewidmet. Und doch haben ihn alle diese Huldigungen nicht dazu verführt, die königliche Autorität zu mißbrauchen. Das erscheint eben als das Außerordentliche, daß er als das Wesen der Wissenschaft die Forschung an=

erkannte, auf Leitung derselben verzichtete, um sie desto erfolgreicher pflegen zu können. Er stellte wohl Themata[6]), ohne aber im Voraus die Lösung bestimmen zu wollen; man wußte, daß er gern disputirte, nicht aber um aufdringlich zu werden; die freie Aeußerung der Meinungen ließ er zu, so lange kirchenpolitische Erwägungen nicht behinderten. Ausnahmsfälle kamen allerdings vor: Prudentius von Troyes[7]) erhob während der prädestinatianischen Fehde Klage über Beschränkung der Redefreiheit, konnte aber doch ohne Censur schreiben; dem unglücklichen Gefangenen in Hautvilliers ward selbst das schließlich versagt. Sieht man indessen von einzelnen Vorkommnissen ab, so empfängt man den Eindruck einer Toleranz, welche bedeutender war als die seines Großvaters[8]).

Man hat sogar behauptet[9]), die dogmatische Discussion sei von ihm völlig frei gegeben. Allein das ist wenigstens eine zweideutige Rede. Soll sie dahin verstanden werden, ein festes Dogma sei überhaupt von ihm nicht anerkannt, statt dessen nur Meinungen, so ist das irrig. Er zweifelte mit Nichten an der Sicherheit der kirchlichen Ueberlieferung, erachtete diese vielmehr für die alleinige authentische Interpretin der christlichen Wahrheit. Nicht weniger als anderen katholischen Zeitgenossen war ihm die Voraussetzung gewiß, daß alles Das, was beanspruchen könnte ein wirkliches Dogma zu sein, eine Definition dort bereits erhalten habe. Ratramnus giebt ohne Zweifel den Gedanken des Königs wieder, wenn er bekennt, nichts sei seiner Regierung würdiger als die Fürsorge für die Erhaltung der Einheit der Lehre. Was könnte weniger geduldet werden als das, daß die Unterthanen in diesem Reiche dauernd verschieden[10]) dächten z. B. über Leib und Blut des Herrn im heiligen Abendmahl? — Selbst Johannes Scotus Erigena glaubte offenbar seinen Gönner nicht mehr verherrlichen zu können als durch den Preis seiner Orthodoxie[11]). Auch nach diesem Zeugniß war es jenem ein lebhaftes Bedürfniß, über Gott kirchlich fromm zu denken im Gegensatze zu allem

Häretischen. War es einmal ausgemacht, daß über diesen oder jenen Punkt die Autorität wirklich entschieden habe[12]), so sollte Jedermann sich unterwerfen. Aber inwiefern Entscheidungen dieser Art nachweisbar seien, das war eben nach des Königs Ansicht in manchen Fällen die Frage. Und darauf sollte nicht mit einer Versicherung, sondern mit einer Untersuchung geantwortet werden. Statt den einen oder den anderen der Behauptenden ausschließlich zu bevorzugen, verlangte Carl vielmehr von allen die Beweise. Ohne Frage ein gegen das Ansehen „der Kirche“ in keiner Weise verstoßendes, ja das im Interesse derselben allein correcte Verfahren, formell so katholisch wie möglich. Wie konnte wirksamer der Herrschaft der einen oder anderen Faction, der Verwechselung irgend welches Individuellen mit dem wahrhaft Allgemeinen vorgebeugt werden? — Indem der König hervorragende Theologen in seinem Reiche aufforderte, die vorausgesetzte Definiton des Dogmas in den Quellen zu suchen, hinderte er die verfrühete[13]) Verkündigung desselben. Sofern nur gutachtliche Referate von ihm veranlaßt wurden, schränkte er den Dogmatismus ein. Mochten die Verfasser derselben noch so eifrig betheuern, was sie bei den Vätern gefunden hätten, wäre der richtige Thatbestand[14]), die bezügliche Frage nunmehr erledigt, das Dogma fertig; factisch wurde das Toleriren der Meinungen dadurch nicht gestört. Die einzelnen Autoren erklärten allerdings sich für überzeugt, aber sie unterbreiteten meist, die Bitte um weitere Belehrung ausdrücklich beifügend, gemäß dem überkommenen Grundsatze des fränkischen Staatskirchenthums ihre Urtheile dem des Königs[15]). Indem dieser aber statt dergleichen zu fällen gewöhnlich damit zurückhielt, wurde eine verhältnißmäßige Bekenntnißfreiheit ermöglicht. Ohne daß der katholische Glaube an die Ueberlieferung erschüttert zu werden brauchte, war doch zeitweilig das Nebeneinanderbestehen verschiedener dogmatischer Ueberzeugungen innerhalb gewisser Grenzen gewährleistet. Das der Annahme nach bereits definirte Dogma war gleichwohl von den Mitgliedern einer ein-

zelnen Landeskirche noch nicht gefunden. Also konnte keine Partei der anderen die Katholicität absprechen: man befand sich in einem Zustande, welcher demjenigen nicht ganz unähnlich war, welchen die Theilnehmer an einem allgemeinen Concil vor der endlichen Abstimmung erleben. Nur in einem Falle hat man sich mit dieser übereilt oder vielmehr hat König Carl selbst, nicht sowohl von kirchlichen, als von politischen Ideen inspirirt, diese Uebereilung verschuldet. Die Artikel der zweiten Synode von Chiersy, wesentlich unter seiner Betheiligung formulirt, bezeichneten den Rückfall in die Praxis Carl's des Großen. Indessen darf man doch hier von einer Abweichung von der Regel reden. Daß der Grundsatz einer relativen Duldung nicht aufgegeben wurde, beweist das Verhältniß des Fürsten zu Johannes Scotus Erigena.

XIV.

Es ist sicher, daß dieser an dem damaligen Hofe eine bedeutende Stellung eingenommen hat: er war der Vertraute und Liebling Carl's, von ihm zum Leiter der Hofschule[1]) erkoren, sonst ohne jedes clericale oder weltliche Amt, lediglich als gelehrter Akademiker thätig. Eine Anomalie ohne Gleichen in dieser Zeit, aber ganz im Einklang mit der Anomalie seiner Wissenschaft. Nicht als ob diese eine besondere gewesen wäre neben anderen, eine neue Disciplin im Unterschiede von den alten; neu war grade der Anspruch, welchen diese Philosophie im Unterschied von der Theologie erhob, die Wissenschaft überhaupt zu sein. Es war das erste Mal, daß auf germanischem Boden dies Bekenntniß abgelegt worden ist, stolz und sicher und doch in der Stimmung priesterlicher Weihe. Allerdings Priester wollte Erigena sein, aber nur der Wissenschaft. Der Zug zum Esoterischen ist stets ihm eigen geblieben: alle Erkenntnisse, welche er meinte lichten zu können, sollten Geheimnisse für den popularen Verstand bleiben.

Schon in Betracht dieser Tendenz muß er als Aufklärer ganz anderer Art betrachtet werden als Agobard. Dieser wollte das Dunkel des Aberglaubens des katholischen Volkes erhellen; seine Wirksamkeit erzielte die gleichmäßige Unterweisung. Erigena wollte lediglich der Meister einer auserwählten Jüngerschaft bleiben. Agobard, ein treuer Hüter der Dogmen der Kirche, wußte von keiner anderen Wahrheit als derjenigen, welche von dieser verbürgt war. Erigena erschütterte alles Bürgschaftliche überhaupt. Beide waren beziehungsweise Augustiner [2]); der eine entlehnte aber ein ganz Anderes als der andere, jener das Antipaganische, dieser Gedanken der Augustinischen Principienlehre, um sie einseitig zu gebrauchen.

In der That dieses Ursprungs, im Wesentlichen nichts weniger als original ist jener Satz bei Erigena, welcher gleichwohl als ein eigenthümlicher beurtheilt zur Ueberschätzung des Mannes verführt hat. „Die wahre Autorität widerstreitet nicht der wahren Vernunft, die wahre Vernunft widerstreitet nicht der wahren Autorität, da beide unzweifelhaft aus der nämlichen Quelle der göttlichen Weisheit fließen", also belehrt der colloquirende Magister [3]) den Schüler in dem Buche von der Theilung der Natur.

Also die Harmonie beider als gegebener wird verkündigt. Und doch wäre das Nebeneinander dieser Zweiheit in seiner vernünftigen Nothwendigkeit aufzuzeigen für denjenigen, welcher mit dem ganzen Selbstgefühl der Philosophie redet, das viel Wichtigere gewesen. Denn die Entdeckung, daß zwei Größen vorhanden sind, welche denselben Werth haben, ist doch nicht die rationale Erklärung, sondern die Anerkennung einer Thatsache, welche zu erklären ist. Die Frage nach dem Verhältniß der einen zu der anderen wird beantwortet; allein die Antwort drängt eine zweite Frage auf nach der Vernünftigkeit dieser Zweiheit. Ist auch diese von dem Verfasser beantwortet? — Direct allerdings nicht, aber indirect in so umfassender Weise, daß man sagen kann, seine ganze Religionsphilosophie beruhe auf der Einsicht in die Nothwendig-

keit der Coexistenz der Autorität und Vernunft. Dieselbe entspricht jenem specifischen Unterschiede innerhalb des Menschengeschlechts, welcher nun einmal unüberwindlich ist: der Minderheit der Wissenden steht immerdar die Mehrheit der Einfältigen[4]) gegenüber. Diese kann der traditionellen Autorität niemals entwachsen; jene wird frei von derselben durch die vernünftige Erkenntniß, hat aber dennoch an der ersteren das unentbehrliche Object, das Reizmittel der Selbstbefriedigung. In Betracht dieser erfahrungsmäßigen Zustände ergiebt sich das Nebeneinander beider grade als das Rationelle; aber damit noch nicht der Begriff der einen wie der anderen Größe. Und suchen wir denselben zu ermitteln, so wird das durch Unbestimmtheiten und Schwankungen[5]) mancherlei Art erschwert. Als Autorität gilt dem Verfasser bald die heilige Schrift, die Urkunde der historischen Offenbarung, mit Ausschluß der Tradition, bald mit Inbegriff derselben, aber unter Einschränkung auf die ältesten Väter: eine Oscillation, welche in Rücksicht darauf, daß es sich um die „wahre" (Autorität) handelt, um so auffallender erscheint. Aber auch die „wahre" Vernunft wird nicht sofort an sicheren Kriterien erkennbar. Wir erfahren, daß dieselbe um ihrer mächtig, um jenes Prädicats würdig zu werden, von den sinnlichen Vorstellungen, mit denen sie behaftet sei, sich zu befreien habe[6]), und werden damit an einen logischen Proceß erinnert, wie es scheint. Gleichwohl überraschen uns allerlei Aussagen über die Nothwendigkeit der Erleuchtung[7]) durch die göttliche Gnade: als natürliche, von dem Nebel der Sünde umfangen, ist sie unfähig zu irgend welcher ächten Erkenntniß; die Wahrheit ihr nicht immanent, sondern ist von ihr zu empfangen[8]). Die historische Offenbarung, ohne welche nach einigen Stellen ein Wissen von Gott und göttlichen Dingen nicht möglich sein soll, scheint als die objective supranaturale Voraussetzung[9]) selbst der innerlichen individuellen Erleuchtung betrachtet zu werden.

Und doch ist vielmehr das Gegentheil Erigena's wirkliche

Lehre. Die mystische Phraseologie kann denjenigen nicht beirren, welcher einsieht, daß diese als Ausdruck einer theils bewußten, theils unbewußten Accommodation in Abzug zu bringen ist, nach Maßgabe nicht einer willkürlichen Kritik, sondern der unzweifelhaften Grundtendenz des Systems, der unverhüllten anders lautenden Bekenntnisse seines Urhebers. Und deren giebt es glücklicher Weise nicht wenige. Was hier und da als wunderbarer Hergang vorgestellt ist, erscheint anderswo als natürliche Selbsterhellung der Vernunft[10]). Die Trübung, welche als eine erst gewordene an einigen Stellen durch die Erinnerung an die Thatsache des geschichtlichen Sündenfalls erklärt werden zu sollen scheint, ist vielmehr im Zusammenhange seiner esoterischen Doctrin als ebenso ursprünglich zu denken wie die Sünde[11]). Die traditionelle Formel verdeckt lediglich den philosophischen Gedanken von dem Unterschiede der Vernunft als in ihrer anfänglichen Verworrenheit gebundener und kraft ihrer Entwickelung erlöster. Nicht[12]) sie als inspirirte, sondern als autonome schreibt sich nicht irgend welche, an einer anderen Instanz erst noch zu messende, sondern die höchste Entscheidung zu[13]). Die Vernunft lehrt, nöthigt, läßt nicht zu, erkennt für irrational, diese und ähnliche Redeweisen[14]) sind die Zeiger ihrer selbständigen Macht. Nur wenn diese anerkannt wird, hat überhaupt die Vergleichung mit der Autorität einen Sinn, wie denn wenigstens die Coordination beider in der obigen Formel ausgesprochen ist. Aber diese, wie wir fanden, vornehmlich durch das Bedürfniß der Anbequemung motivirt, weist schon in dem Wortlaut über sich selbst hinaus: das „Wahre" der Autorität kann nur erkennbar werden der „wahren" Vernunft. Also gebührt dieser zuhöchst das Urtheil; indem sie, sei es bestätigt, sei es verwirft, bewährt sie sich als Richterin auch über die Autorität. Das ist nicht etwa Folgerung unseres kritischen Denkens; Erigena selbst ist offen genug, dieselbe zu ziehen. Die Vernunft ist der Natur nach, die Autorität in Bezug auf die Zeit das Erste, deshalb hat jene eine größere Be-

deutung als diese[15]). Die wahre Autorität entstammt der Vernunft, nimmermehr aber die Vernunft der Autorität[16]). Jegliche Autorität, welche nicht durch die Vernunft bewiesen werden kann, scheint kraftlos zu sein[17]), während umgekehrt die wahre Vernunft der Zustimmung der Autorität nicht bedarf. Die wahre Autorität ist nichts Anderes als die durch die Kraft der Vernunft entdeckte Wahrheit[18]), von den Vätern zum Nutzen der Nachwelt schriftlich überliefert; also lauten die als Assonanzen an Stellen Augustin's[19]) leicht erkennbaren, schon von Fredegis[20]) theilweise verwendeten Sätze[21]), welche gleichwohl bei unserem Autor eine erheblichere Tragweite gewinnen. Von Augustin einzeln und im Bewußtsein um das Problematische ihres Werthes aufgestellt, sind dieselben von Erigena mit sicherer Hand aneinandergereiht. Dort äußert sich sei es ein Ringender, sei es ein in der Abwehr des manichäischen Rationalismus sich versuchender Apologet, hier ein philosophischer Kritiker. Der eine von ganzem Herzen katholischer Christ, nur in dem unbedingten Dienst der Kirche sich selbst genügend, hatte diese religionsphilosophischen Ideen zwar angedeutet, aber nirgends als Mittel zum Zweck der Kritik der Dogmen verwendet. Der andere, von Haus aus Philosoph, erst in zweiter Linie ein Mann auch der Frömmigkeit, suchte nach einer Vereinbarung zwischen seiner Wissenschaft als dem System der hüllelosen Wahrheit und der überlieferten Volksreligion. Augustin wollte durch jene Sprüche das katholische Christenthum vornehmlich gegen die Aufgeklärten seiner Zeit vertheidigen; Erigena verkündigte sie zuerst als Kernsätze der esoterischen, innerhalb der Christenheit zu verbreitenden Aufklärung selbst.

Jener hat als originaler Geist gefunden, was von diesem nur wiederholt worden ist. Und wiederholt, nachgesprochen mehr als einmal haben das Nämliche die Fortschrittsmänner des späteren Mittelalters[22]), wie jene modernen, welche nicht einmal wissen, daß sie Gedanken des vierten und neunten Jahrhunderts

bewundern, den deutschen Lessing da preisen, wo sie als Kenner der Geschichte Aurelius Augustinus und Johannes Scotus Erigena preisen müßten.

XV.

In der That die in Rede stehenden Thesen des letztern verkündigen dieselben Gedanken, welche wichtige Paragraphen [1]) „der Erziehung des Menschengeschlechts" andeuten und ausprägen. Bereits dort wird gelehrt, die Autorität der Offenbarung sei nichts Anderes als die anticipirte Vernunft. Eben diese offenbart sich selbst in dem, was die immerdar unmündige Masse der Menschen für ein Transcendentes erachtet. Also geartet ist allerdings die herkömmliche Autorität, aber nicht um des übermenschlichen Ursprungs willen, sondern in Betracht des Ueberschusses der Vernünftigkeit in Vergleich mit dem verhältnißmäßigen Defect derselben auf Seiten der Meisten. Diesen erscheint um der mangelhaften Erkenntniß willen das lediglich Vernünftige als ein Uebervernünftiges. Die Autorität hat man also als eine phänomenologische Größe zu beurtheilen, keineswegs aber zu meinen, daß sie im Fortschritte der Geschichte der christlichen Menschheit verschwinden werde. Dereinst hatte in derselben die zeitlose Vernunft sich einen zeitlichen [2]) Ausdruck gegeben, und dieser wirkte so überwältigend auf die meisten damaligen in sinnlichen Vorstellungen befangenen Menschen, daß sie auf das Eingreifen einer übernatürlichen Macht schlossen, von einer positiven Offenbarung redeten. Da aber die bei Weitem größere Hälfte der jeweilig Lebenden in dem nämlichen Zustande verbleibt, so hat sich mit der Vorstellung der Sprachgebrauch erhalten und wird sich in Zukunft erhalten. In den Volkskreisen wird man stets Offenbarungswahrheiten Dasjenige nennen, was in der That nothwendige Vernunftwahrheiten sind. Nur um deswillen ist die Autorität, durch welche man dieselben deckt, eine ungefährliche; denn wer den wirk-

lichen Hergang der Dinge kennt, weiß ja, daß es grade die Vernunft ist, welche also ihre Macht bethätigt. Man kann sich also die Berufung auf jene Instanz gefallen lassen, ja sich selbst darauf berufen, nicht weil es ein Uebervernünftiges gäbe, was über allen Beweis erhaben wäre, sondern weil das wahrhaft Autoritätsmäßige seine Wahrheit der Vernunft entlehnt hat, darum von dieser bewiesen werden kann, der Beweis für Unzählige überschwänglich ist. Dagegen von den Mündigen für die Mündigen muß derselbe geführt werden. In den Augen dieser kann das sogenannte Autoritätsmäßige nur erhalten werden durch jene rationelle Rechtfertigung, welche dazu anleitet, daß die Vernunft in dem sich wiedererkenne, was sie selbst gesetzt hat. In dem Falle, daß dies nicht geschähe, wäre die Folgerung evident, daß das empirisch Autoritätsmäßige nicht das Wahre wäre. Nicht jenem hat die Vernunft zu weichen, sondern ihr als der unfehlbaren hat das Autoritätsmäßige sich zu unterstellen. Alles, was vor ihr sich nicht rechtfertigen kann, muß fallen, stehen bleiben darf nur das also zu Rechtfertigende nicht in Betracht des eigenthümlichen Charakters der Positivität, sondern unter ausdrücklichem Absehen[3]) von demselben. Trotzdem ist neben dieser Methode jene zweite, welche die Autorität als Mittel der Argumentation verwendet, unentbehrlich, nicht um die Mängel der ersteren zu ergänzen, sondern, wie bereits angedeutet wurde, um in Anbequemung[4]) an die Schwäche der Unmündigen denselben zu Hülfe zu kommen. Diese bedürfen der Gewißheit wie jene, können dieselbe aber nur verstehen in Form der Verbürgung. Die Mündigen argumentiren auch wohl sogar für die Mündigen zuerst mittelst der Vernunft, dann mittelst der Autorität[5]), aber nur deshalb, weil selbst unter diesen Gradunterschiede der Reife Statt finden, eine pädagogische Rücksicht zu nehmen ist. Die esoterische Wahrheit des reinen Wissens ist selbst für manche „Weise" zuerst ein Gegenstand des Erschreckens[6]). Ja der nämliche Autor, welcher uns alles Dieses sagt, scheint selbst von Anwandelungen

dieser Art nicht frei gewesen zu sein. Die Autorität, welche durch das Prinzip seiner Lehre gestürzt war, wurde durch das persönliche fromme Bedürfniß mehr als einmal wiederhergestellt [7]). Liest man die eine oder andere Stelle seiner Bücher, vor allen jene bekannten über die positive Dignität der heiligen Schrift, so kann man meinen, er wolle die anders lautenden fundamentalen Sätze seines Systems widerrufen. Allein statt durch eine unbegründete Hypothese diese Antinomie aufzulösen, hat man sie vielmehr zu erklären. Erigena, hineingestellt in diese Periode der ausschließlichen Katholicität, von Jugend auf genährt von den Heilsgütern der herrschenden Kirche, daneben von dem übermächtigen Triebe freier Erkenntniß bewegt, führte selber ein Doppelleben: er war Exoteriker und Esoteriker, Katholik und speculativer Denker, Verehrer der Tradition und rationeller Kritiker zugleich. Nicht blos den religiösen Vorstellungen Anderer hat er Rechnung getragen, sondern gleicherweise seinen eigenen. Es galt dieselben aufzuklären, aber eben stetig aufzuklären, was nicht geschehen konnte, wenn sie zerstört, sondern wenn sie erhalten wurden. Nur an dem Horizonte des religiösen Bewußtseins stieg das Lichtgestirn der speculativen Idee empor. Beide gehörten zusammen grade in den Mündigen.

Die wahre Religion ist die wahre Philosophie, die wahre Philosophie die wahre Religion, sagte auch er [8]), wie einst Augustin [9]) im Anfange seines christlichen Stadiums gesagt hatte, aber schwerlich in ganz demselben Sinne. Schon der psychologische Unterschied beider ist von Erigena verkannt. Er persönlich war freilich thatsächlich ein Religiöser neben dem Philosophen, aber in seinem philosophischen Erkennen wurde die Religion nur als Theorie, als vernünftige Forschung gewürdigt, damit ihr eigenthümliches Wesen verläugnet. Die demüthige Verehrung der höchsten Ursache aller Dinge, welche von der wahren Religion prädicirt wird, ist freilich an erster Stelle genannt [10]), aber nach meinem Dafürhalten nur in Vergegenwärtigung der vorhandenen

kirchlichen Verhältnisse, der individuellen Bedürfnisse der Meisten. Dem Verfasser selbst als Esoteriker fiel die Forschung mit der Verehrung, die Verehrung mit der Forschung zusammen. Da diese ihrer Natur nach Bewegung ist, so scheint schon in Betracht dessen der Erigenistische Religionsbegriff mit der katholischen Stabilität schwer in Einklang gebracht werden zu können. Noch bedenklicher ist es aber, daß die Philosophie nicht als erst zu findende, sondern als gefundene die wahre Religion nach Maßgabe ihrer Axiome ausmittelt und deutet, durch diese sogar die Möglichkeit einer absoluten Offenbarung[11]) der „ersten Natur", der an und für sich seienden Wahrheit[12]) ausgeschlossen wird. Das Wissen, daß von dieser nicht gewußt werden kann, ist das absolute Wissen[13]), welches der speculative Denker zu der Betrachtung der „wahren Religion" als ein unbedingt maßgebendes mit hinzubringt. Folglich bleibt demselben, da er jene Größe, welche die Kirche als Spenderin einer transcendenten Erkenntniß verkündigt, anzuerkennen gewillt, durch seine philosophischen Voraussetzungen aber gehindert ist, nichts Anderes übrig, als zu versuchen, sie zu verwandeln. Die Offenbarung wird zur Theophanie d. i. zu einem endlichen, der Creatur sich anschmiegenden, in den Vorstellungen dieser Welt sich zeichnenden Gleichnißbild des Unendlichen. Eine Theophanie[14]) haben und Gott erkennen zugleich mit dem Nichterkennen ist Ein und Dasselbe; eine Theophanie haben und einer Offenbarung gewürdigt werden ebenso. Demnach würde es ebenso viele Offenbarer geben, als es innerhalb der bezeichneten Schranken Gott erkennende Menschen giebt. Zu einer übergreifenden Offenbarungsgeschichte, zu einer periodischen religiösen Entwickelung würde es nicht kommen.

XVI.

Trotzdem finden sich bei unserem Autor Ansätze zu einer wissenschaftlichen Construction dieser Art. Der Gedanke von einem

Stufenunterschiede der weltgeschichtlichen Volksreligionen begegnet uns mehr als einmal. An einer Stelle freilich scheint er ihm ganz entschwunden zu sein. Den in befremdlich roher Weise dargestellten Particularismus des Alten Testaments beurtheilt er hier [1]) als eine völlige Verkennung der reinen Idee der Offenbarung. Die Vorstellung, daß Gott nur der Gott des auserwählten Volkes sei, aus dem beschränkten Hochmuth der Juden hergeleitet, soll eine Verdunkelung des hehren universellen Gottesbegriffs sein. Aber anderswo nehmen wir die Umrisse einer erheblich anderen, allerdings nicht eigenthümlichen Betrachtung wahr: es sind die Anschauungen der Väter des zweiten Jahrhunderts, welche Erigena, wie so Viele nach ihm [2]), reproducirt hat. Auch er redet von dem gottgegebenen natürlichen Sittengesetze [3]) also, daß der Gedanke begründet wird, er betrachte dasselbe als das Ursprüngliche, das Wesen der Religion Erschöpfende, zur Lösung der sittlichen Aufgabe Ausreichende. Ebenso nimmt er im Einklang mit diesem Lehrbegriff, im Widerspruch mit principalen Sätzen des eigenen Systems eine durch den Fall verschuldete Verdunkelung des Wissens von dem Inhalt desselben an, um die positive Offenbarung in der alttestamentlichen Thorah als eine nothwendige religionsgeschichtliche Erscheinung zu erklären. Auch sie hatte freilich ihre Zeit. Das Autoritative, Disciplinarische, was ihr eigen ist, sollte die Excesse der sündigen Triebe einschränken; das Ceremonielle die geistliche Herrlichkeit des künftigen Evangeliums vorausdarstellen. Christus, welcher dasselbe verkündigte, erfüllte das Gesetz des Alten Bundes, indem er das Gesetz der Gnade begründete, welches nicht nur — wie das ursprüngliche Gewissen — lehrt, daß die Menschen einander lieben sollen, sondern auch weiter, wie der eine für den anderen sich zu opfern habe nicht nur für die guten, sondern auch für die bösen nach Jesu Beispiel.

Noch anders [4]) äußert sich Erigena in demselben Commentar zum Evangelium Johannis auf Veranlassung von Joh. I, 17, wo

die apostolische Dreiheit Gesetz, Gnade, Wahrheit ihm zur Signatur der qualitativ sich abgrenzenden Religionsstufen wird. Die beiden ersten Namen charakterisiren das Alte und Neue Testament, der dritte weist vornehmlich auf die Zukunft des andern Lebens: was hier angefangen ist, wird dort vollendet; was höher als beide ist, die Wahrheit, wird entschleiert erkannt werden von den Seligen.

Endlich begegnet uns ebendaselbst eine Anschauung von acht Weltaltern[5]), welche Analogien zu der Perioden-Eintheilung Joachim's von Flores darbietet. Fünf sind verlaufen; wir befinden uns in dem sechsten, welches bis zum Ende der Welt reicht. Das siebente wird von den von Körpern freien Seelen vollendet werden; worauf das achte anbricht, welches ohne Ende ist. Indessen das Auge Erigena's ist im Grunde nur auf letzteres gerichtet; die übrigen streift es nur. Die Bedeutung der irdischen Weltgeschichte als einer practischen, teleologischen Bewegung zu würdigen, hat er sich schon durch seine idealistische Lehre von Raum und Zeit erschwert. Und wie konnte der, welcher nur Anfänge und Ansätze kannte[6]), eine Continuität des Geschehens, dieses Wesentliche aller Entwickelung, einen wirklichen Ertrag der weltgeschichtlichen Arbeit aufzeigen? — Eben sie wird im Vergleich zu den Leistungen der Intelligenz zur Nullität herabgesetzt; alles Dasjenige, was die gewöhnliche Vorstellung Sein nennt, in das Intelligibele verflüchtigt, die materielle Welt, die Basis alles Historischen, zur scheinbaren degradirt.

Erwägt man dies, so wird die Stellung Erigena's zu dem Geschichtlichen auch der Offenbarung begreiflich. Dieses ist überhaupt nur vorhanden für den lediglich Gläubigen, ein Vehikel übersinnlicher, ihm überschwänglicher Ideen; für den speculativen Denker nichts Anderes als eine Allegorie, welche erst enträthselt werden soll. Auch das irdische Leben Jesu prägt nicht aus die Gegenwart Gottes, sondern symbolisirt sie nur, begründet nichts, sondern deutet an[7]), kann nicht urbildlich, nur vorbildlich sein. Anders scheint die Bedeutung des Standes der Erhöhung gewür-

digt zu werden. Und doch ist nichts geeigneter die eigenthümliche Oscillation zwischen der Anbequemung an die populäre Vorstellung und der idealistischen Ausdeutung zu verdeutlichen als die Art, wie Erigena die hierher gehörigen Thatsachen erörtert. Die Auferstehung wird allerdings mehrfach als der Wendepunkt dargestellt, in welchem der Herr unter Abstreifung der sinnlichen Erscheinung lediglich Geist und damit erst Erlöser geworden sei[8]). Allein schon hier ist der Erfolg des Factums dem Verfasser unvergleichlich wichtiger als dieses selbst. Die Himmelfahrt[9]) dagegen bezeichnet er ausdrücklich als ein nur parabolisches Factum. Das Emporschweben auf den Wolken, von welchem die Apostelgeschichte erzählt, sollte den Jüngern in nur sinnlicher Weise vergegenwärtigen, wie der Herr in den Herzen der Gläubigen aufsteige. Und nicht anders wird derjenige, welcher „sitzt zur Rechten Gottes", „wiederkommen zum Gericht". Nicht an eine einzelne Handlung hat man hier zu denken, nicht an eine sinnliche Bewegung von einem jenseitigen Orte zu unserer Erde herab[10]) — diejenigen, welche von dergleichen träumen, werden durch die Evidenz der vernünftigen Erkenntniß[11]) widerlegt —, sondern ein Vorgang des Bewußtseins ist es, welcher Matth. XXIV uns als eine dramatische Handlung versinnbildet wird. — Wie anders kann ein Gebildeter die ebendaselbst angekündigten Zeichen der Parusie[12]) verstehen? — Schon Andere haben in Betracht der Irrationalität des Wortlauts[13]) dieser Prophetien sich zur allegorischen Erklärung geflüchtet. Der Verfasser will dergleichen nicht gradezu abweisen; aber auch diese Methode genügt darum nicht, weil sie zu sehr haften bleibt an der Betrachtung der einzelnen Züge des Bildes. Freilich diese Allegoriker stehen viel höher als die Fanatiker des Buchstabens, welche unter Vergewaltigung des Wahrheitssinns den Wortlaut zu vertheidigen sich nicht schämen[14]), aber auch sie sind in dem Temporalen und Localen zu sehr befangen, als daß sie die reine, ideelle Wahrheit[15]) erkennen könnten.

Dieselbe, so unentbehrlich dem Denker, bleibt, wie gesagt,

nichtsdestoweniger immerdar verhüllt den Unmündigen. Für sie ist und wird sein die Bibel das Erste und Letzte: ihre heilige poetische Sage [16]) gilt als reine Geschichte, das Wunder [17]), welches als naturwidriges Ereigniß unmöglich ist, als autoritative Bestätigung, die göttliche Erscheinung statt als Symbol vielmehr als transcendente Wirklichkeit. Das Wissen — also wurde bereits gezeigt — ist eine stetige Kritik dieser frommen Vorstellungen, aber was wäre es selbst ohne diese? — Der Glaube muß geläutert werden von dem Wissen; dennoch kann das eine den andern nie ersetzen. Beide müssen eins [18]) sein; gleichwohl verhalten sie sich zu einander wie Bild und Idee. Die Geheimlehre der Aufgeklärten ist nicht für Alle; nichtsdestoweniger muß sie in jedem öffentlichen dogmatischen Kampfe die Entscheidung bringen, muß verschwiegen und doch offenbar werden. Das sind die Widersprüche eines Idealismus, welcher der Selbstkritik nur zu sehr bedurfte, das Wissen darum aber durch die eigene Ueberschwänglichkeit erstickte. Hochfahrend und anspruchsvoll [19]) war „der Philosoph" immer gewesen; in der prädestinatianischen Fehde meinte er das letzte Wort sprechen zu sollen [20]). Es ist, wissenschaftlich betrachtet, in der That ein gewichtigeres als das der zeitgenössischen Theologen. Aber darum sind diese doch nicht unfähig gewesen, dieses vorgeblich wahre Wissen von dem Dogma als ein verwirrendes, trügerisches, destructives aufzuzeigen: trotz des Zwielichts, welches der Darstellungsweise eigen ist, wird das Aufklärerische der Tendenz sehr richtig erkannt. Daß die Autorität der Schrift von Scotus Erigena anerkannt und doch verläugnet, vorgeschützt, in der That umgangen [21]); diese oder jene Bibelstelle nicht sowohl erklärt als ausgedeutet [22]), die Beweisführung nicht sowohl eine dogmatische als eine rationelle [23]) sei; daß nicht ein aus dem Glauben stammendes, sondern autonomes [24]) Wissen, vielmehr eine außerchristliche Philosophie [25]) als eine christliche Wissenschaft sich hier offenbare, das haben sie behauptet, aber auch bewiesen keineswegs durch unberechtigte Schlüsse. Die

Grundthesis des Philosophen in Betreff des Verhältnisses von Autorität und Vernunft ist ihrer Tragweite nach von den theologischen Feinden völlig gerecht beurtheilt, die Unvereinbarkeit [26]) seiner Gotteslehre mit den Fundamenten des katholischen Glaubens lichtvoller, als es dem Angegriffenen lieb sein mochte, erörtert worden. Wenn auch ärmer an Ideen, reicher an Klarheit der Gedanken sind diese Polemiker alle gewesen als der Mann der Aufklärung.

Zweites Buch.

I.

So außerordentlich Erigena's Erscheinung gewesen war, eine unmittelbare nachhaltige Bedeutung hat sie nicht gewonnen. Einem Meteore gleich hatte sie wohl geleuchtet, aber erleuchtet kaum einen der Zeitgenossen, viel weniger der culturgeschichtlichen Epoche, welche er erlebt hatte, eine längere, über den Tod hinaus währende Dauer sichern können. Im zehnten Jahrhundert sehen wir in Frankreich meist nur deren Trümmer. Man hat in Bezug auf dasselbe von einer beinahe hundertjährigen Periode der Barbarei überhaupt geredet. Ein Urtheil, so allgemein ausgesprochen, allerdings eine Hyperbel, aber doch auch nicht falsch: es prägt sich darin der Eindruck aus, welcher die Anschauung des Contrastes der Zustände in dem geschichtlichen Betrachter hervorbringt. Der ungefähre Ueberblick sieht von den verkümmerten, aber doch vorhandenen Resten des vergangenen Zeitalters, von den vereinzelten Gründungen in dem neuen ab: die Ausnahmen verschwinden innerhalb der so ganz anders gefärbten charakteristischen Umrisse. Uncultur und Ignoranz, Auflösüng der gesellschaftlichen Bande und Rohheit der Sitten sind die grell hervortretenden Züge des Lebens. Der katholische Glaube hat sich auch damals als eine irgendwie zähmende Macht bewährt, aber die Kirche, welche denselben aufrecht erhielt, wirkte nicht selten mit Mitteln, welche die Herrschaft einer ungeistigen Naturreligion vorauszusetzen schien. In der That in einseitiger Vergegenwärtigung einzelner Reihen von Thatsachen drängt sich

der Gedanke versucherisch auf, daß das Christenthum in dem damaligen Frankreich dazu entartet sei: so derb sinnlich, magisch, in dem Bedürfniß miraculoser Ungeheuerlichkeiten unersättlich ist der Aberglaube des Volks geworden[1]). Um so wahrscheinlicher ist es, daß daneben ein frivoler practischer Unglaube bestand. Ob auch jener andere, welchen wissenschaftliche Bedenken motivirten? — Ueberliefert ist darüber, soviel ich sehe, nichts. Gleichwohl scheint die Frage mit einiger Sicherheit verneint werden zu können. Denn, was wir im neunten Jahrhundert von Spuren eines verhältnißmäßig kritischen Sinnes wahrgenommen haben, ist nunmehr auf diesem verwüsteten Culturgebiete völlig verschwunden; eine Wissenschaft, welche hätte zur Skepsis verführen können, eben nicht vorhanden.

Gleicherweise nicht in Deutschland. Es ist wahr, die weltlichen Studien haben sich daselbst erhalten, seit dem fünften Decennium des Jahrhunderts einen neuen Aufschwung genommen; Erzbischof Brun, Otto's des Großen geistvoller Bruder, wirkte als Vorsteher der wiederhergestellten Hofschule zur Erweiterung des Gesichtskreises und wurde dieserhalb verdächtigt[2]). Aber wer kann als Kenner der damaligen Zeitverhältnisse daraus Schlüsse auf irgend welche Pflege einer aufklärerischen Denkweise ziehen? — Das Sächsische Kaiserhaus, gut katholisch in allen seinen Gliedern, konnte schon in Verfolg seiner Kirchenpolitik nicht anders als das Dogma beschützen. Und wenn Widukind von Corvey[3]) in Betreff der Wunder des heiligen Wenzel eine allerdings bemerkenswerthe kritische Besonnenheit zeigt, wer wird wagen denselben darum des Zweifels an dem Wunder überhaupt zu zeihen? —

II.

In Italien folgten sich rasch gewaltige Katastrophen, um die Geschicke der Verwilderung zu vollenden. Man kann in unserem Jahrhundert am allerwenigsten von einer italienischen

Geschichte reden. Es verliefen wohl auf diesem Boden einzelne Geschichten; aber die Nation, welche denselben bewohnte, ward meist darin nur verbraucht. An Stelle einer Entwickelung erlebte dieselbe vielmehr ein Vielerlei von geschichtlichen Scenen ohne Einheit der Handlung, trotz alles Wechsels doch monoton. Die sich fortsetzenden Heerfahrten und Kämpfe der auswärtigen Prätendenten, die Raubzüge der Ungarn und Saracenen, die Parteiungen des italienischen an Intrigue unerschöpflichen, an Vaterlandsliebe armen Adels, das häufige Durcheinanderwogen der Deutschen, Franzosen, Burgunder, Longobarden, Araber schienen die herrliche Halbinsel in ein Chaos verwandeln zu sollen. Hier sah man die Schlachtfelder, wo erbitterte Heerhaufen mit einander gerungen hatten, dort lauerte in geheimen Schlupfwinkeln die politische oder kirchliche Conspiration. Nur Eins schien das Stabile sein zu sollen: die Sünde als die Großmacht der Zeit, unverschleiert und unersättlich in dem Genusse der Huldigungen, im Bunde mit einer Barbarei, welche schlimmer war als die des siebenten Jahrhunderts. Denn die dermalige war motivirt durch ein Herabsinken von einer schon erklommenen Höhe. Man konnte glauben, in diesem Falle von einem jähen Bruche mit der Vergangenheit reden zu können. Die Sterne der Cultur schienen alle auch in diesem Heimathslande erloschen zu sein. Ohne Frage war in Rom[1]) die Finsterniß am dichtesten. Nicht genug, daß man von dem verhältnißmäßig günstigen Bildungszustande im Anfange des vorigen Jahrhunderts wie von dem goldenen Zeitalter der Vorwelt redete[2]), die Verläugnung des Humanismus, das dreiste Bekenntniß der Unwissenheit[3]) in diesen Dingen ward gradezu als das Privilegium des römischen Clerus gerühmt. — Eine entsetzliche Verwilderung des Gedankenlebens, eine dumpfe Indolenz gegen Wissenschaft und Kunst ist dasjenige in der Signatur der Zeit, was zunächst in die Augen fällt.

Daneben freilich ein Anderes. Auf den durch blutige Fehden theilweise verödeten Fluren Italiens stand immer noch ein Kirchen-

thum, welches sich nach dem Namen des Gekreuzigten nannte. Freilich nicht in unbedingt exclusiver Weise — denn auch die daselbst angesiedelten Araber übten nicht nur ihren Cultus aus, sie hatten auch mehr als einmal ihre Raubzüge mit einer Siegesfeier gekrönt, welche in der Verhöhnung der christlichen Sacramente[4]) sich genug that; — gleichwohl blieb die Katholicität die öffentliche Institution. Wer hätte das bezweifeln können, der sei es diese, sei es jene Stadt besuchte, hier wie dort die alten Kirchen, in denselben die hergebrachten Bräuche, den Clerus in der bekannten Tracht die heiligen Officien wie die Handwerker ihre Geschäfte ausführen sah? — Ceremoniendienst und Mirakel waren die Elemente dessen, was man als Andacht sich vorstellte. Das paganische Ingredienz, welches dem Katholicismus beigemischt ist, durch keinerlei Kritik gereinigt, vielmehr je länger um so bedenklicher verdichtet, hatte den religiösen Kern mit einer schwer durchdringlichen Schale umhüllt. Der roh sinnliche Aberglaube[5]) färbte den ganzen Horizont des religiösen Gedankens; die Reliquie ward dem Heilsgut gleichgeachtet. Und selbst unter den Geistlichen meinten manche den lebendigen Gott nur verehren zu können, wenn sie seine Stimme hörten, seine Glieder betasteten. Sie dachten Gott den Vater auf einem Throne sitzend von einem Hofstaat von Engeln in dem Himmelssaale umgeben, durch sein Wort, durch seinen Wink die Befehle ertheilend[6]). Eine wahnwitzige Vorstellung, ein religiöser Materialismus, wie er nicht roher gedacht werden kann, urtheilt der das erzählende Zeitgenosse[7]), welcher in seiner superklugen Art sich in rhetorischen Tiraden ergeht, um den Mitpriestern eine Vorlesung[8]) über die Geistigkeit Gottes, das Unaussprechliche seines Wesens, das Bildliche aller menschlichen Redeweise zu halten. Aber von einer Würdigung des ernsten religiösen Triebes, welcher selbst in der Verirrung noch erkennbar wird, verlautet nichts; ebensowenig ist anderswo diese Kritik fortgesetzt. Die Stelle gehört überhaupt zu den Ausnahmen in den Schriften des Ratherius von Verona.

So unerschöpflich dieser Redselige in den Herzensergießungen ist, das Dogma berührt er, abgesehen von dem auf das heilige Abendmahl[9]) Bezüglichen und von den Warnungen vor Aberglauben, nicht häufig[10]). Die Welt liegt im Argen. Italien ist ein Chaos der Sünde. Jeder Stand hat Schuld daran; jeder bekommt seine Lection zu hören, am ausführlichsten der Clerus, aber auch die Anweisung zum Vollzuge einer Reform: sie soll durch ein ganz Anderes erwirkt werden, als durch eine verbesserte Lehre. Die heiligen Kanones, die Disciplin Gottes[11]), von ihm selbst inspirirt[12]), die zu übertreten ein nicht geringerer Frevel ist als das Verbrechen des Meineids, sind bislang verachtet. Werden sie wieder beobachtet, so scrupulös, als gelte es der Seele Seligkeit, so wird es sicher zu einem Umschwung zum Besseren kommen. Strenge Schulung der Cleriker und der Mönche, Wiederherstellung der Autorität des geistlichen Amtes in Unabhängigkeit von dem Staate, Absperrung von der Welt sind die unbedingt wirksamen Heilmittel; Anfang und Ende aller seiner Paränesen ist die exclusive Kirchlichkeit. Gelingt es, diese wieder straffer anzuspannen, dann wird keine Klage mehr zu hören sein. Die Barbarei wird der Cultur weichen.

III.

Aber diese meinte vielmehr längst da zu sein — neben der bisherigen Kirche. Nicht als hätte man diese der Verbreitung jener Barbarei geziehen, welche wir oben bezeichneten, oder gar eine antikirchliche Stellung angenommen; die Literaten, welche sich für Culturträger hielten, ließen sich die Kirchlichkeit ohne Reform sehr wohl gefallen. Ihre geistige Heimath war allerdings eine andere. Sie fühlten und wußten sich vor allem als Lateiner, hatten aber nichts dagegen, daß sie Christen, christliche Priester hießen. Man richtete sich behaglich unter dieser Firma ein, um desto sorgloser die Aera des neuen Heidenthums[1]) zu erleben.

Denn dazu war es in der That gekommen und um so schneller, je oberflächlicher und übereilter die Kirchlichkeit, je gewaltsamer die Verbindung des Christlichen und Humanistischen während der Carolingischen Periode auch auf dieser Halbinsel gewesen war.

Hier bestanden noch immer die alten Rhetorenschulen[2]), nicht von Clerikern, sondern großentheils von weltlichen Docenten geleitet, gleichwohl von künftigen Geistlichen vielfach besucht[3]). Grammatik, wie man sagte, d. i. die heidnische Literatur[4]), war der ausschließliche Gegenstand alles Unterrichts daselbst. Mit Enthusiasmus las man die Dichter der hehren Vorzeit. Das Gedächtniß beschwerte sich gern mit der Last der auswendig gelernten Verse[5]). In Virgil und Terenz, in Livius und Cicero[6]) war man heimisch; der Geschichte der Heiligen schämte man sich. Nicht blos in den Auditorien, auch in dem gesellschaftlichen Verkehr war der Name der alten Götter in aller Munde: die Unterhaltung zeigte ein durchaus mythologisches Gepräge. Man wollte schlechterdings wieder antik sein: man schrieb nicht nur in Prosa wie in Versen in den zerfetzten Floskeln der alten Meister[7]), um eine barbarische Sprache, welche ein alter Römer schwer verstanden haben würde, durch römischen Aufputz zu verzieren. Dieser ästhetische Enthusiasmus schlug auch wohl um in einen religiösen. Jene poetischen Werke scheinen hier und da in aller Andacht gelesen zu sein, gleich als ob es heilige Schriften wären. Jener Vilgard in Ravenna, von welchem Glaber Rodulfus[8]) in seiner verworrenen Weise berichtet, betrachtete Virgil, Horaz, Juvenal als inspirirte Autoren. Ihre Dichtungen waren seine Hausbibel, auf die er sich als höchste Autorität berief, wie die Christen auf die ihrige. Tausende dachten nicht anders. Wenn es wahr ist, was der nämliche Geschichtsschreiber erzählt, daß es dieserhalb zu einer Verfolgung kam, nicht nur in Mittelitalien, sondern auch in Sicilien, so ist ohne Zweifel die geheime Verbreitung dieses neuen Heidenthums, welches eine Epoche der Cultur einzuleiten meinte, dadurch nur beschleunigt. In Wahrheit war dieselbe von einer

entwürdigenden Barbarei begleitet. Oder vielmehr eine grausige Mischung beider Elemente färbte Wissenschaft, Kunst und Leben. Nicht das Antike in seiner Harmonie wurde wiederhergestellt. Das Heidenthum[9]) im Gegensatze zum Humanismus[10]), und doch in gewisser Weise verquickt mit demselben, offenbarte sich wild und bachantisch in widerlicher Verzerrung mitten in dem christlich heißenden, dem religiös-sittlichen Gehalte des Christenthums entfremdeten Lande.

IV.

Wer etwa in dem dritten Decennium des Jahrhunderts daselbst reiste, mußte finden, die Ueberlieferung von den Zuständen des römischen Kaiserthums werde durch die Thatsachen der Gegenwart verdeutlicht. Das neue Königreich Italien unter Hugo zeigte in allen Ständen die Gesellschaft aufgelöst durch die Frivolität der Weltlust. Auch die Cleriker bewährten sich als die derselben Geweiheten[1]). Man sah denselben nur zu sehr an, wie sauer ihnen der Dienst des Herrn Jesu wurde. Man kürzte daran, soweit die Umstände das gestatteten; die Messe wurde mehr durchgejagt als gesungen, häufig setzte man sie aus[2]), um schnell bei der Hand zu sein, wenn die weltlichen Spiele beginnen sollten. Jagen und Vogelstellen, auf glänzend geschirrten Rossen sich tummeln und den Wurfspieß schwingen war ihnen lieber als daheim bei der Bibel sitzen[3]). Daselbst blieb auch das geistliche Gewand zurück. Also konnte man, ohne vor sich selbst zu erröthen[4]), in die Quirinische Trabea gekleidet, in der Gabinischen Gürtung[5]) unter den weltlichen Cavalieren als einer Ihresgleichen, als Mann des Fortschritts erscheinen. — Viel lieber ließen diese Vermummten sich Waidmänner nennen als Lehrer[6]). Sie wußten besser was ein Fehlwurf koste, als was die Heilswahrheit fordert oder verheißt[7]). Anziehender war der Verkehr mit Schauspielern[8]) als mit Männern ihres Standes; Lustigmacher waren erwünschter als Priester, Mimen genehmer als Mönche. Goldene

Becher, silberne Schalen und Kannen[9]) zu bestellen und zu wählen, zu kaufen und zu ordnen dünkte sie ein schöner Zeitvertreib. Der weinerliche Mahner, welcher daran zweifelte, gab nur Gelegenheit zum Lachen[10]). Und lachend ging's dann zu den Gelagen, um unter den Klängen der Tafelmusik, den sinneverwirrenden Liedern der Sänger und Tänzerinnen die auserlesenen Gerichte zu richten. Diese Geschmackskritik war ihrer Natur nach vernichtend. Denn der Gefräßigste war der Gepriesenste, der Feinschmeckendste der Beste; der am peinlichsten Wählende galt als der Klügste. — Dabei von himmlischen Dingen zu reden, wäre gegen den Anstand gewesen. Das Gespräch, welches diese Festgenossen erheiterte, handelte von Menschen, nicht von Gott, vom Geschöpfe, nicht vom Schöpfer, von den irdischen Fürsten, nicht vom himmlischen Herrn[11]). — Niemand wollte ein Prophet, Niemand ein Apostel, Niemand ein geistlicher Wegweiser sein und heißen. Fort mit den Kanones, den weisen Sprüchen der Väter[12]), den Decretalen der Päpste! — Was soll man sich quälen mit den Legenden[13]) von den Blutzeugen der Kirche? — Hat man den Rausch in weichen Betten ausgeschlafen[14]), dann ergötze man sich lieber an der Geschichte des alten Rom[15]) oder greife zum Cicero[16])! — An dem Hofe des Königs[17]) scheint man indessen diesem Rathe nicht unbedingt gefolgt zu sein: da erheiterte man sich lieber an den Leistungen der theatralischen Kunst oder vertauschte die Rolle der Zuschauers mit der des Darstellers; ein toller Bachuszug, in welchem zumeist die Frauen des Harems glänzten, pflegte, wie man vermuthen darf, die Scenerie zu sein, welche die Orgien des Venus-Dienstes einleitete. Man spielte Komödie mit dem Heidenthum und travestirte zugleich das Christenthum. Christinnen traten als Göttinnen auf: Pezola gab die Venus, Rosa die Juno, Stephanie die Semele[18]). Und grade der Anstoß, welchen das erregte, ergötzte den Fürsten, welcher im Bewußtsein, daß es sich um gleich wichtige Dinge handele, Bisthümer und Stellen in dem Harem je nach der Laune besetzte. —

Man war nicht einmal verständig genug, um ernst aufklärerische Gedanken zu verfolgen. Indifferentismus und Spottlust, ein lüsterner Aberglaube und ein behaglicher Unglaube flossen zusammen. — Ein Autor, welcher als Zeuge berichtet, erklärt an dieser Stelle, das Schlimmste nicht sagen zu können [19]); wohl aber an jener andern [20]), wo er den Höhepunkt der römischen Pornokratie schildert.

In der That, hier waren die allgemeinen Mißzustände in Italien zu einer Ungeheuerlichkeit gesteigert, welche nicht überboten werden zu können schien. Der Pontificat Johann's XII. krönte die Reihe der Greuel, welche St. Peter's Stuhl erlebt hatte, als das grausige Bachanale, welches der Satanismus als Parodie auf den katholischen Glauben feierte. In diesem wirkten die Motive seiner Autorität, und doch hatte derselbe seit länger als einem halben Jahrhundert Alles gethan, jene zu zerrütten. Das Institut, in welchem nach katholischer Vorstellung die Gewalt der Kirche gipfeln soll, um die Könige dieser sündigen Welt durch die geistliche Zucht zu zähmen, war selbst der Sitz des Regiments der Sünde geworden. Der Pontifex, welcher seit dem Jahre 955 den Stab des Apostelfürsten in seinen Händen trug, war nach dem Urtheile der Zeitgenossen ein Heide [21]). Den Verkündiger des alleinseligmachenden Dogma kannte Jedermann als den praktischen Atheisten, welcher in den Excessen unnatürlicher Wollust die Seligkeit fand. Ein wildes Waidmannsleben entzückte den Oberhirten der Christenheit. Die Succession der Päpste, welche seit funfzig Jahren eine nahezu fortgehende Kette von Verbrechern gezeigt, hatte in Alberich's II. Sohn ein Glied sich eingefügt, welches wie ein Miniaturbild die Züge der Gesammtheit versichtbarte. Alles schien zusammenzutreffen, um den Glauben der katholischen Christen vor allem in Mittelitalien zu zerstören, — das Verhältniß zu dem apostolischen Stuhle aufzulösen. Dennoch ist es historisch gewiß, daß es dazu nicht [22]) gekommen sei. Diese Hochpriester übten die geistliche Regierungsgewalt nach wie vor

aus: die Verfügungen wurden, von einzelnen Fällen abgesehen, zur Ausführung gebracht, ihre höchste Genehmigung häufig nachgesucht, die centrale Bedeutung ihrer Macht selten positiv verläugnet, nur ausnahmsweise angefochten.

Allerdings als Sergius III. zum zweiten Male die von Papst Formosus vollzogenen Ordinationen für nichtig erklärte, war eine Streitliteratur[23]) entstanden, welche auf den ersten Blick den Eindruck macht, als sei die sittliche Empörung des Gewissens das Motiv der Kritik. Man fragte, wie derjenige wohl herrschen könne, welcher über sich selbst zu herrschen nicht im Stande sei[24]); man zeigte sich gereizt durch die launenhafte Verwendung der apostolischen Gewalt[25]). Man ging soweit, diese vielmehr als Correlat der Würdigkeit zu beurtheilen[26]): nicht kann derjenige binden im Namen des Petrus, welcher sich selbst nicht gebunden hat wie er. Gleichwohl vernahm man daneben die feierlichen Bekenntnisse der Huldigung; Ausdrücke eines entwürdigenden Knechtssinnes[27]) mischten sich mit den Phrasen eines kirchlichen Liberalismus oder wechselten mit denselben ab. Der nämliche Autor, welcher den Papst Sergius III. als den verruchten Usurpator des päpstlichen Stuhls schildert[28]), vergöttert ihn selbst[29]), vergöttert die Theodora[30]) ohne Scheu.

Warum auch nicht? — Diese ceremonielle Selbstdemüthigung war das bequemste Mittel, unbelästigt zu bleiben, wenn man von dem christlichen Dogma absah und zeitweilig in einem heidnischen Fatalismus die Erklärung der Räthsel des Lebens suchte. Was zu thun wäre der winselnde Vulgarius nicht bereit gewesen, wenn der Papst nur geruht hätte, die eine Bitte um Restitution zu erfüllen? — Aber das Schicksal bestimmt die Weltlage. Niemand, auch nicht derjenige, welcher meint am sichersten zu stehen, kann sicher in Bezug auf die Zukunft sein[31]). Gott unser König drehet die Schicksalsräder[32]). Oder sein leibhaftiger Stellvertreter[33]). — Es kommt vielleicht auf dasselbe hinaus, wenn man vom Zufall redet, welcher den Wechsel der Verhältnisse der Sterblichen

begründet. Es ändert sich Alles, aber ein Ertrag wird nicht gewonnen. Die Welt erschlafft unter der stets sich erneuernden Arbeit. Das scheinbare Ende des einen Uebels ist die Voraussetzung des andern[34]). — Jedenfalls Aeußerungen, welche unrichtig verwerthet werden würden, wenn man aus denselben auf ein fertiges System verständiger Weltanschauung schließen wollte. Dazu sind dieselben viel zu sporadisch, momentan, aus der wandelbaren Stimmung eines Autors entsprungen, welchem alles Andere eher zugeschrieben werden kann, als Sicherheit der Ueberzeugung. Aber grade in Betracht des Mangels derselben, des Zweckes dieser Confessionen sind sie um so charakteristischer. Wenn man erwägt, daß es ein Papst ist, welcher durch dergleichen gerührt werden soll, so darf man darin den Beweis für den sittlichen Indifferentismus in den höchsten clericalen Kreisen in Rom sehen. Denn was hätte dieser Petent lieber gethan als alles vermieden, was Anstoß hätte erregen können? — Dazu kannte er die Zustände daselbst zu gut, als daß er, durch die Stimmung verführt, im Anschlagen des Tones sich hätte vergreifen sollen. Zwischen Vulgarius und dem Hochpriester, dessen Huld er suchte, war, was die Stellung zur christlichen Weltbetrachtung betrifft, vielleicht kein Unterschied. Wie diese geartet sei, wie nicht, wußte wohl weder der eine noch der andere recht zu sagen; dergleichen ließ sich nicht, wie die Formeln der Kirchenlehre, die Verse der römischen Poeten auswendig lernen. Also mengte man Beides zusammen als Beweis der Harmonie des Christenthums und der Bildung, wenn man Gelegenheit hatte sich zu äußern; daneben aber hatte man seine eigenen Gedanken: eudämonistische, fatalistische, superstitiöse, wie dergleichen die augenblickliche Lebenslage motivirte. Die Tendenz zeigte sich nur insofern fest, als sie gleichgütig gegen das Christenthum war. Eine rationelle Kritik der Dogmen oder gar der Offenbarung lag denen fern, in welchen die kleinen Interessen des Daseins das Fragen nach der Wahrheit fast erstickten. —

Was konnte es da helfen, daß die Cluniacenser[35]) nach

Italien wiederholt wanderten, mehr als einmal dahin gerufen wurden! — Sie konnten wohl versuchen sei es hier, sei es dort, diejenige sittliche Besserung vorzubereiten, welche die Bedingung eines fruchtbaren religiös-praktischen Verständnisses des Christenthums war; dagegen die Dinge der theoretischen Wissenschaft, Unternehmungen zur Lösung wissenschaftlicher Zweifel lagen ihnen fern. Sie waren begeisterte asketische Reformatoren der Kirche; aber den Welt-Gedanken faßten sie nicht. Er drängte sich vielleicht auf, aber nur um abgewiesen zu werden. — Christenthum und Dasjenige, was Humanistisches an dem restaurirten Heidenthum war, konnte durch die Mittel, welche sie zu verwenden in der Lage waren, nicht versöhnt werden. Also blieb die Nacht der Barbarei in dem größern Theile der Apenninen-Halbinsel im Ganzen, wie sie gewesen war.

V.

Da erglänzte mit Einem Male gegen Ende des Jahrhunderts ein Licht [1]), welches für Frankreich, Deutschland, Italien die gemeinsame Quelle der Aufklärung werden zu sollen schien. Es war ein Kirchenmann, welcher dasselbe anzuzünden unternahm; dennoch ergoß es seine Strahlen grade über die diesseitige Welt. Es kündigte sich als Offenbarung der freien Wissenschaft an; gleichwohl wurde der Träger dieses Lichtes endlich mit der höchsten geistlichen Autorität bekleidet. Wir meinen den Philosophen auf St. Peters Stuhl [2]).

Grade dann, wenn man die Nachrichten von den Lehrjahren Gerbert's bei den Arabern als unhistorische Legenden [3]) würdigt, wird seine Erscheinung eine um so geheimnißvollere. Es war die Macht eines originalen Talents, welche in ihm wirkte; es hatte sich selbst gefunden und fühlte naturgemäß den Drang sich zu offenbaren. Aber das konnte nur geschehen durch eine Erleuchtung, welche das blöde Auge der Zeitgenossen blendete. Der Eindruck,

welchen die meisten empfingen, war anziehend und abstoßend zugleich, in der Mischung von beiden ein unheimlicher[4]). Dieser geniale Sonderling war freilich nicht jener Zauberer, von welchem eine spätere Zeit fabelte[5]), aber ein wissenschaftlicher Eroberer, ein Aufklärer ersten Ranges allerdings.

Darum zählte er nicht zu jenen Halbwissern, welche nichts Angelegentlicheres thun zu können meinen, als die ferigen und doch unreifen Erkenntnißsätze der Masse aufzudringen. Eine aristokratische Natur, wie er war, wollte Gerbert durch die Wissenschaft selbst dieser eine Gemeinde bilden. Die Methode wurde die Weihe der Jüngerschaft. Also war es nicht ein Vielerlei von Lehren, was er mittheilte. Ein Totalorganismus des Wissens ward nach und nach enthüllt, ein System natürlicher Weltanschauung vor den Augen der entzückten Schüler aufgebaut, rationell und empirisch, kritisch und dialektisch. Die Gesetze der Natur und der Sprache, die Regeln des vernünftigen Denkens zu begreifen, dazu wollte er anleiten, — nicht durchweg in eiteler Originalitätssucht erneuernd, vielmehr entschlossen zunächst mit den schon in dem classischen Alterthum bereiteten Mitteln zu wuchern. — An seinen großen Namen knüpft sich die Erinnerung an eine neue Epoche der Bildung, die Episode der Renaissance[6]) in dem Wendepunkte zweier Jahrhunderte. Unermüdlich war er beschäftigt Handschriften[7]) der alten Autoren zu sammeln[8]), Briefe über Briefe zu schreiben, um für den höchsten Preis ein Exemplar des Cäsar oder des Sueton oder des Manilius oder des Victorinus oder des Cicero zu gewinnen[9]). Was hätte er sehnlicher gewünscht als ungestört in ungeschmälerter Muße den Werth dieser und anderer wissenschaftlicher Schätze würdigen zu können? — Aber der große Forscher war zugleich der mittheilsame Pädagog. Die Schule zu Rheims ward durch ihn die fruchtbare Anstalt, welche den verhältnißmäßigen Antheil an der Meisterschaft erblich machen sollte durch Kenntniß der Methode[10]). Da lernten die Zuhörer in der geeigneten Stufenfolge des Unterrichts[11]) allmählich die

Probleme selber lösen, den Zusammenhang der Gegenstände desselben begreifen. Denn die exacten wie die rationellen Disciplinen, Grammatik, Logik und Dialektik, Rhetorik und Mathematik sammt Astronomie galten hier wohl als verschiedene Fächer, aber doch eines einheitlichen Ganzen. Gerbert lehrte nur Eine Wissenschaft, welcher als dem gemeinsamen Genus[12]) alles Wißbare zugehört, — Ein System, in welchem dieselben Kategorien gelten. Keine Disciplin ist der andern untergeordnet; selbst die Theologie weder eximirt, noch die oberste, nur eine neben anderen[13]). Wissenschaft und Philosophie[14]) gilt als das Nämliche; was die eine oder andere an wahren Erkenntnißsätzen ermittelt hatte, nicht als eine nur menschliche Erfindung. Dieselben sind, in der Natur der Dinge gefunden, göttlicher Art[15]).

Und doch enthüllt dem Menschengeiste! — Nicht geheimnißvolle Dinge, die eine übernatürliche Erleuchtung erforderten; Lehren, welche für erfahrungsmäßig oder rationell beweisbar sich erklärten, wurden daselbst mitgetheilt. Alles war darauf angelegt, das Vertrauen zu der Sicherheit des natürlichen Wissens zu befestigen. Wer von der Evidenz des Calculs, von der Zweckmäßigkeit der bisher unbekannten astronomischen oder mathematischen Instrumente, von der Möglichkeit der Ausgleichung des methodischen Beobachtens und Berechnens durch diesen Meister überzeugt wurde, konnte der an der Erkennbarkeit der Wahrheit noch zweifeln? — Und wenn sich zeigte, daß das Wissen nur so weit reiche als das Gesetz[16]), daß es in tausend Fällen gefunden und durch die Erfahrung bestätigt werde, wo blieb da noch eine Stätte für das Dogma? —

Es ist unbestreitbar, wir haben nicht die geringste Kunde davon, daß von Gerbert auch nur indirect dergleichen angetastet oder umgedeutet wäre; vielmehr wird das Gegentheil — wie sogleich zu zeigen sein wird — mehr als wahrscheinlich. Aber folgerecht hätte doch Alles, was die Kirche als ein Uebernatürliches verkündigte, als eine incommensurabele, darum aber nur vorgestellte

Größe beurtheilt, entweder durch die Kritik der Wissenschaft gerichtet oder aufgelöst werden müssen in Sätze des natürlichen Erkennens. Sofern die Theologie derselben zugehören soll, scheint sie ausschließlich dieses letztere (das natürliche Erkennen) als die ihrer Würde entsprechende Function betrachten zu dürfen, der Glaube ausgeschlossen zu sein aus dem gesammten wissenschaftlichen Bereiche.

Gewiß; aber um so sicherer tritt er neben demselben, gleichwohl in der Theologie auf. Das Dogma oder der Glaubenssatz wird von Gerbert über den Begriff der menschlichen Wissenschaft erhoben, als Mysterium gefeiert[17]). Die Autorität[18]) ist seine Heimath. Die ächte Abendmahlslehre kennzeichnet sich selbst durch die Ueberschwänglichkeit. „Wo die Worte fehlen, schwelgt der Glaube", ist das Motto, welches der Verfasser in jenem Buche von dem Leibe und dem Blute des Herrn bewahrheitet hat, welches nach den Fundamenten der Gerbert'schen allgemeinen Wissenschaftslehre ein wissenschaftliches nicht wäre. Nun muß freilich zugestanden werden, daß das dort nicht nur mit keinem Worte angedeutet wird, die zur Construction des Dogmas ohne Bedenken gebrauchten logischen Formeln[19]) vielmehr den Anspruch auf das Gegentheil begründen. Diese Abhandlung kann man bereits eine Präformation der späteren conservativen Scholastik nennen. Dennoch bleibt es eine bedeutungsvolle Thatsache, daß die Tendenz unverkennbar die ist, die Selbstgenügsamkeit des Wissens zur Geltung zu bringen. Die Frage nach dem Verhältniß desselben zum Glauben wird in dem großartigen Entwurfe des Systems nicht vorgesehen. Dieses kommt zu Stande, ohne daß von der beregten supranaturalen Größe die Rede ist. Und wenn der Gründer dasselbe praktisch erläuterte, sei es daß er den Schülern den gestirnten Himmel[20]) zeigte, sie über den geregelten Lauf der Weltkörper belehrte, sei es die Gesetze des vernünftigen Menschengeistes erwies; sei es, daß man ihn beobachtete, wenn er über seiner Himmelssphäre[21]) grübelte oder

Berechnungen anstellte: dann war es lediglich die Macht des Wissens, welche sich fühlbar machte. Und eines so ganz anderen, als man bisher kennen zu lernen Gelegenheit hatte. — Der ganze Apparat, der hier zur Anwendung kam, die Art des Gebrauchs desselben, das Voraussetzungslose und Universalistische des Forschens zog von selbst von allem kirchlich Positiven ab. Dieses Belauschen der Geheimnisse des Naturlebens führte zu einem Enthüllen, welches mit dem, was die Offenbarung also nannte, wenig gemein hatte. Die natürliche Weltbetrachtung schien durch die übernatürliche nicht ergänzt, vielmehr diese durch jene überflüssig zu werden. — Dessenungeachtet ist von Gerbert die Berechtigung einer supranaturalistischen Theologie als selbstverständlich vorausgesetzt; ohne Darlegung der Prämisse die Folgerung gezogen. Die Apologie des Transsubstantiations-Dogmas anerkennt ein ganz anderes theologisches Wissen als dasjenige war, welches die Principienlehre seines Systems begründet hatte. Zwei theologische Lehrarten, zwei Theologien scheinen sich zu ergeben, die natürliche und die positive, oder vielmehr die Antinomien zwischen Wissenschaft und Glauben [22]) unausweichlich zu sein. Wir lesen allerdings bei ihm von dergleichen nichts, also auch nichts von Versuchen einer theoretischen Auflösung; aber auch nach Zeugnissen von einer practischen Versöhnung des Uebernatürlichen und Natürlichen in dem Leben sucht man vergebens.

Und wie rührig hat er doch gerade darin sich bewegt! — Wer konnte über einseitigen Intellectualismus klagen, welcher Gelegenheit hatte sein ungewöhnliches Verständniß der socialen Verhältnisse, die rege Theilnahme für dieselben kennen zu lernen? — Dieser Idealist des Wissens war wahrlich ein gleicher Virtuos in der realistischen Politik. Er wollte diese Welt nicht nur begreifen, sondern auch in ihr und mit ihr leben. Aber die Art, wie dies geschah, ließ irgend welche religiöse Motive nicht erkennen. Er anerkannte wohl die Transcendenzen des Volksglaubens und vertheidigte gelegentlich das Dogma der Kirche; wenn er aber

handelte, sah er eben davon ab. Dieser Diener Gottes war wie Einer ein Mann der Welt, welcher die Rede: „in den Dingen der Wissenschaft behauptet das Göttliche den Vorrang, in den practischen geht das Menschliche voran"[23]) durch zahlreiche Beispiele verdeutlicht hat. Denn lieber als dem Walten übernatürlicher Mächte, der Wunderkraft der Kirche hat er der eigenen Combination vertrauet. Jene ist wohl das Object der politischen Erwägung und Thätigkeit, aber nicht die Quelle der sittlichen Erkenntniß, nicht das Licht seines Lebens gewesen. Das leuchtete ihm in dem Wissen der Weltweisheit, welche den Glauben an die göttliche Providenz schien auf sich beruhen lassen zu wollen. Wohl entfuhr ihm hin und wieder ein frommer Stoßseufzer[24]): als Cleriker konnte er es ja nicht unterlassen, unter Umständen von Gott und göttlichen Dingen zu reden. Aber nicht nur, daß er auch hier sich vergreifend neben dem ewigen Könige und seinem Weltplan des blinden Ungefährs gedenkt[25]), den Glauben umgeht, in der Philosophie[26]) Trost zu finden gesteht; thatsächlich hat er gehandelt nach Maßgabe des Gedankens von der Geschichte als einem von dem überlegenen Verstande bestimmbaren Getriebe endlicher Kräfte. Nicht als ob er, die Leistungsfähigkeit des Einzelnen überschätzend, die Rolle eines schwärmerischen Weltverbesserers hätte spielen wollen; statt die eigene Kraft in bedenklicher Weise zu spannen, rechnete er vielmehr mit den vorhandenen Verhältnissen als gegebenen Größen mit der Sicherheit, welche allein eine lange Erfahrung giebt. In der Wissenschaft ein kühner, bahnbrechender Entdecker, in der Politik in erster Linie ein bedächtiger Beobachter, erst in zweiter ein divinatorischer Planer, hat er die jedesmalige Lage der Dinge vor allem zu verstehen gesucht, ehe er eingriff. Dann galt es die Aufgabe so zu lösen, daß die Förderung des eigenen Interesses erzielt ward. Dort war er der seiner Zeit vorauseilende Seher, hier der in den Schranken derselben sich haltende Eudämonist; dort bemüht den Horizont der Weltbetrachtung zu erweitern, hier den Zuständen beziehungsweise

sich anzuschmiegen, um sie desto allseitiger zu verwerthen. Das eine Mal entscheidet die Ueberzeugung, das andere Mal die egoistische Erwägung. Das Amt bestimmte die Tendenz. Aber der diplomatische Rechner blieb derselbe, sicher endlich das Facit ziehen zu können, welches in seinem römischen Pontificate sich ergab.

Derselbe hat vielleicht dazu gedient, den Eindruck, welchen die grellen Antinomien[27]) seines Lebens machten, zu steigern. Der Heros der Aufklärung wurde der Repräsentant der auf übernatürlichem Fundamente basirten geistlichen Autorität und blieb doch, was es bisher gewesen war. Der nämliche, welcher als Papst die überschwängliche, über alles Weltliche erhabene Würde des Priesterthums verkündigte[28]) und in Worten eines verzückten Sehers das Bild des heiligen Landes als der Urstätte des Heils enthüllte[29]), hörte nicht auf, der die Gesetze dieser Welt erforschende, der Bildung des Alterthums in der Weise des Boëthius[30]) schätzende Gelehrte zu sein.

Das Kaiserthum Otto's III. schien diese doppelte Richtung zu der bewegenden Macht des ganzen Zeitalters machen zu wollen. Antikes und Christliches, Griechisches und Römisches, religiöse Ueberschwänglichkeit und aufgeklärte Kritik sollten die Elemente sein, welche eine großartige Neuschöpfung harmonisch stimmte. Statt dessen ist es zu einer kurzen Episode gekommen, in welcher die Disharmonie der Gegensätze, durch den Haß der Italiener gegen die Deutschen geschärft, nur um so schroffer hervorbrach. Dergleichen mochte wohl eine überreizte Natur wie die des jungen Kaisers ertragen, welchem es Bedürfniß war, mit Gedanken an ein glänzendes Weltregiment und an eine asketische Weltentsagung zu wechseln, sich vorzustellen, daß er auf dieser Erde herrsche, und zugleich als ein Angehöriger des Jenseits sich zu fühlen; eine culturgeschichtliche Institution, welche die Gewähr der Dauer für sich hätte, ließ sich auf solche Excentricitäten nicht gründen.

VI.

Es ist Thatsache, daß um die Mitte des elften Jahrhunderts in Italien und Frankreich ein neuer Aufschwung des wissenschaftlichen Denkens als eine erhebliche Ueberbietung des Carolingischen Reformationswerks erkennbar wird. Von da bis zum Ende des Mittelalters ist im Allgemeinen die Continuität des Verlaufs ebenso sicher nachweisbar als jener erste Anfang dunkel. Die bisherigen Erklärungen[1]), als Versuche anerkennenswerth, sind gleichwohl unbefriedigende. Die Berufungen auf die Impulse, welche von Gerbert und den Arabern in Spanien ausgegangen sein sollen wie von Constantinus von Carthago, dem unermüdlichen Orient-Wanderer, der mit literärischen Schätzen reich beladen von dort heimgekehrt, unter Abt Desiderius (1058—1087) in Monte Casino[2]) sich niedergelassen und als Uebersetzer thätig gewesen sein soll[3]), kann ich nur als Ausflüchte der Verlegenheit betrachten. Denn, was den letztern angeht, so wissen wir über die Werke, welche er zu seinen Versionen auswählte, und über deren Verbreitung nichts Genaueres. Nur vermuthungsweise ist die Bekanntschaft mit der einen oder anderen der angeblich von ihm übersetzten Schriften arabischer Philosophen bei Wilhelm von Hirschau angenommen[4]), und auch dieses nur unter der keineswegs gesicherten Voraussetzung, daß ein auf uns gekommenes philosophisch-astronomisches Werk diesem Wilhelm angehöre. Ueberhaupt scheint der Bericht über Constantin grade durch das augenscheinlich Uebertreibende verdächtigt zu werden; am wenigsten zweifelhaft[5]) dürfte das vorwiegende Interesse des maßlos Gefeierten für die Naturwissenschaft sein. Das Schöpferische, was dem universellen Genie Gerberts beiwohnte, wurde so eben erst anerkannt. Man mag weiter erwägen, daß eben der Wechsel des Aufenthalts geeignet war, die Verbreitung seiner Lehre zu beschleunigen: zahlreiche Schüler sollen wiederum erziehende Lehrer geworden sein[6]). Indessen so hoch man alles Dieses schätzen mag, ein so hervor-

stechender culturgeschichtlicher Umschwung kann nicht lediglich durch Einen bewirkt sein. Und grade in Italien, wo Gerbert zuletzt lebte, sind die Spuren einer nachhaltigen Wirksamkeit am allerwenigsten offenbar. In Rom ist in den ersten Decennien nach seinem Tode von einem von ihm überkommenen Erbe der Cultur nichts zu verspüren[7]); ja der Sinn für dergleichen scheint nahezu erloschen zu sein. Indessen darf man mit Recht an das Mangelhafte der Tradition erinnern. Vielleicht waren die, welche in der ersten Hälfte des neuen Jahrhunderts an den Bildungsstätten in Norditalien wirkten, sei es schon in Rheims, sei es in Italien, von ihm geschult oder von den durch ihn Geschulten unterwiesen. Vielleicht hat sich sein Einfluß unter der Decke persönlicher Beziehungen und in Form ausgestreuter Gedanken verbreitet: diese mochten da Wurzeln und Zweige treiben, wo wir seine fruchtbare Thätigkeit nicht ahnen. — Also ist vielleicht ihm mitzuverdanken, — wenn gleich beweisende Thatsachen nicht anzuführen sind —, daß Italien in noch viel höherem Grade als in dem vorigen Jahrhundert in diesem das Vorland[8]) der wissenschaftlichen Cultur geworden ist.

In Mailand, Parma, Reggio bestanden viel gepriesene blühende Schulen[9]). Anselm's des Peripatetikers[10]), Lanfranc's[11]), Anselm's[12]) (von Canterbury) Jugendgeschichten setzen einen tüchtigen Unterricht voraus. Und darin wurde (während der Vorgregorianischen Zeit) die alte Literatur noch mit aller Liebe gepflegt; der Sinn für das Weltliche blieb dieser wissenschaftlichen Genossenschaft noch eigen[13]). Allein die Neigung zu dem abstract Rationellen wurde je länger desto mehr, die überwiegende; die beiden letztgenannten großen Italiener fühlten Bedürfnisse dieser Art als die unverhältnißmäßig stärksten. Demnach scheint es so, als müsse es vorzugsweise auf diesem Boden zu jenen Turnieren kommen, in welchen die logischen Kämpfer sich an einander versuchten. Selbst ernste dogmatische Conflicte durfte man vielleicht erwarten. Indessen davon erfahren wir recht wenig, wohl aber,

daß eben diejenigen, welche am meisten dazu befähigt zu sein schienen, die Halbinsel verließen, freilich in sehr verschiedenem Interesse. Die Einen waren jene wissenschaftlichen Wanderer, welche wohl das Verlangen hatten die Zustände im Auslande zu beobachten, aber nicht sowohl um zu lernen als um zu lehren. Den Glanz der italienischen Cultur in der Fremde leuchten zu lassen und dann heimzukehren, um den Landsleuten davon zu erzählen, war ihre höchste Lust[14]). Die Anderen wanderten für immer aus. Wir dürfen sie nicht einmal jenen Colonisten vergleichen, welche sich glücklich fühlen mittelbar für das Mutterland arbeiten zu können. Wohl unternahmen sie Reisen dahin, aber nur wenn die Pflicht des Amtes oder eine außerordentliche Katastrophe dazu nöthigte, nicht um den Schmerz der Sehnsucht zu mildern. Sie hatten auch anderswo nicht eine neue Heimath gefunden; diese war von ihnen nicht einmal gesucht. Die Pietät des Patriotismus kannten diejenigen nicht, welche wie Lanfranc und Anselm (von Canterbury) weit universellere Größen als die des engen Vaterlandes zu schätzen gewohnt waren, an dem Wirken für die Wissenschaft im Dienste der Kirche alle Genüge hatten. — Anders Anselm der Peripatetiker, welcher uns die erstgenannte Classe italienischer Gelehrten repräsentiren mag. Sein Leben wird allerdings nur durch gelegentliche Notizen, welche er selbst gegeben hat, erhellt[15]). Aber der Eindruck, welchen die überlieferten Reste seiner literärischen Wirksamkeit insgesammt als Zeugnisse eines warmen Nationalgefühls bereiten, rechtfertigt die Vermuthung, daß der Aufenthalt in Deutschland nur ein zeitweiliger gewesen sei. Sein Herz schlug auch ferner vornehmlich für das unvergleichliche Vaterland. Das konnte er auch in der Fremde nicht vergessen, so stark die Sympathie für Kaiser Heinrich III., so anziehend der Verkehr mit den Deutschen war. Er hat Basel, Augsburg, Bamberg, Mainz, das Diadem des Reichs, besucht und sei es hier, sei es anderswo, jedenfalls in einer deutschen[16]) Stadt, jene Disputation gehalten, welche

so ausführlich beschrieben ist[17]), um desto prahlerischer in der Verherrlichung der italienischen Wissenschaft die eigene verherrlichen zu können. Und doch läßt sich aus diesem Bericht erkennen, daß die deutschen Logiker, welche diese Herausforderung annahmen, in dem Wettkampfe sich dem jungen Italiener ebenbürtig erwiesen. Das kann nicht Wunder nehmen. Denn auch bei uns ward gegen Mitte des Jahrhunderts die Schulung in diesen Dingen gern und ernst betrieben. Ja, es gab vielleicht schon damals in Deutschland den einen oder andern jener dialektischen Fanatiker, über welche Othlo[18]) von St. Emmeran zwei Decennien später klagt. Diese begnügten sich nicht damit, diese Wissenschaft als eine Propädeutik der Theologie zu betrachten; von dem Berengarischen Streit angeregt, wie man vielleicht vermuthen darf, neigten sie dazu, den Werth der theologischen Wahrheit an dem Grade der Stringenz des Syllogismus zu messen. Ihnen war das Schriftwort, so wie es lautet, lediglich um der Autorität willen unannehmbar. Der Beweis galt als die entscheidende Macht. Und wo konnte man die Kunst denselben zu führen besser lernen als bei dem bewährten Altmeister der classischen Logik? — „In vielen Dingen glaubten sie dem Boëthius mehr als den heiligen Autoren."

Aber das war, wie es scheint, ein vereinzeltes Extrem. Im Großen und Ganzen ward durch den Kirchenstreit der Enthusiasmus für die dialektischen Fehden in Deutschland und Italien ermäßigt[19]). Die gewichtigen practischen Tagesfragen auf Veranlassung des Conflicts zwischen Kaiserthum und Papstthum drängten die theoretischen zurück und nicht nur diese; die lediglich dem rationellen Wissen gewidmeten Studien wurden in beiden Ländern hier und da gestört. Anders war die Lage der Dinge unter der Regierung Conrad's II., weiter bis in die letzten Zeiten Heinrichs III. gewesen. Da blühten die Schulen[20]) in Hildesheim, Bremen, Lüttich, Reichenau, Hirschau; man meinte unter diesem großen Könige ein goldenes Zeitalter der Wissenschaften zu erleben[21]).

Wenn auch nicht als Führer der Philosophie, so doch als Liebhaber der Weisheit ward er selbst von Italienern gepriesen[22]). Trotzdem hatte sich schon damals das zukünftige Uebergewicht Frankreichs angekündigt: die hier einheimischen feinen Sitten wurden bereits von Deutschen auf der einen Seite gepriesen, auf der andern als Trübungen der guten alten Gewohnheiten beklagt[23]). Anderswo hatten diejenigen einen schweren Stand gehabt, welche den Anspruch auf Bildung nicht durch den Nachweis stützen konnten, in Frankreich studirt zu haben[24]). Und als drei Decennien später die Abendmahls-Controverse die Gedanken beschäftigte, konnte man nicht mehr zweifeln, daß die wissenschaftliche Hegemonie in Philosophie und Theologie auf Frankreich übergehen werde. — War doch das, was daselbst schon in der zweiten Hälfte des elften Jahrhunderts geleistet wurde, culturgeschichtlich bedeutsam genug.

Eben hier waren die Nachwirkungen Gerberts verhältnißmäßig am klarsten. Neben so vielen Ungenannten kennen wir den König Robert von Frankreich[25]), den Geschichtsschreiber Richer, den Fulbert[26]) als seine Jünger, den letzten als Stifter der Schule zu Chartres, welche ein zweites fruchtbares Seminar nicht blos für das heimische Land geworden ist. Ein ungewöhnliches pädagogisches Talent ist sicher demjenigen eigen gewesen, welchen die bewundernden Schüler den Socrates der Franken[27]) nannten. Die Persönlichkeit war ungleich größer als die wissenschaftliche Leistung, das individuell Anfassende bedeutsamer als die materielle Unterweisung. Nicht fähig originelle Gedanken[28]) zu entwickeln und mitzutheilen, hat Fulbert als Bildner der Eigenthümlichkeit begabter Schüler seine Virtuosität in der anregenden Kraft seines Umgangs gezeigt. Dieser Lehrer wurde der Vater gar verschieden gestimmter wissenschaftlicher Söhne. Einige derselben geriethen demnächst in einen literärischen Krieg, aber ohne Beeinträchtigung der gleichen Gefühle kindlicher Pietät. Jenes setzt voraus, daß dieselben, auch nachdem sie Chartres verlassen, nicht aufgehört

hatten ihre Kräfte durch weitere Studien zu üben. Und wenn Berengar als Leiter der Schule zu Tours[29]) den Ruhm, welcher dieser in der Carolingischen Zeit eigen gewesen war, zu erneuern verstanden hat, so kann das Zeugniß eines Gegners über den Culturzustand in Frankreich in dem dritten Decennium dieses Jahrhunderts nicht richtig sein. Guitmund, von Geburt Franzose, zeitweilig Klosterbruder in Hirschau[30]), endlich Erzbischof von Aversa, hatte freilich Gelegenheit gehabt, die Verhältnisse der Heimath mit den deutschen und den italienischen zu vergleichen; aber wenn er erzählt, daß die Wissenschaften in Frankreich damals (als Berengar das Lehramt bereits verwaltete) nahezu untergegangen wären, dieselben erst durch Lanfranc wieder auferweckt seien[31]), so darf das nicht als unbedingt glaubwürdig[32]) gelten. Vielmehr ist das außerordentlich Uebertreibende aus den Motiven des Autors leicht erklärbar; der dogmatische Feind mußte selbstverständlich auch der Wissenschaft verfeindet sein, — derjenigen nämlich, welche diesen Leuten als die einzig haltbare erschien. Also hat erst Lanfranc dieselbe importirt nach des Referenten Urtheil. Sein Wirken wird auch sonst als ein epochemachendes gerühmt. Aus Italien kam der große Mann, welchen die lateinische Christenheit dankbar für die durch ihn geleistete Reform als ihren Lehrer preist, sagt der Biograph Milo; selbst Griechenland lauschte seinen Lehren, weiß derselbe[33]). Der Gelehrteste seiner Zeit wird er von William von Malmesbury[34]) genannt. — Mag man auch hier die Sprache des Enthusiasmus zu hören meinen, welche den Eindruck malt, welchen der Gefeierte auf manche der Zeitgenossen machte; jener ist mittelbar doch auch für unser geschichtliches Urtheil maßgebend. In Betracht der Zustände, welche er in der Normandie vorfand, mögen seine Verdienste höchst außerordentlich gewesen sein. Ja dieser Ankömmling wurde je länger je mehr der zweite Lehrmeister der Dialektik für Frankreich; die Schule in dem Kloster Bec neben der zu Tours von Berengar geleiteten[35]) die Normalstätte des wissenschaftlichen

Unterrichts; an Celebrität und Frequenz ohne Zweifel die erste. „Ganz Athen schien daselbst wieder aufgelebt zu sein." Grade die strenge Zucht der Methode, in welche der neue Prior einweihte, übte einen eigenthümlichen Zauber. Die Jünger schätzten einander nach dem Geschick in dem Gebrauche der logischen Formeln[36]; die Wahrheit selbst schien nach dem Syllogismus des Beweises bemessen werden zu sollen. Und doch war das nicht die Meinung des Meisters. Wohl hatte er die Vernunft über das ihr untergebene Machtgebiet, über die Mittel dasselbe zu erobern, aufklären wollen; aber nur, um desto entschiedener das Uebervernünftige davon abzusperren.

Indessen grade dieser Dualismus war es, welchen der Rivale zu Tours im Namen der Aufklärung durch eine scharfsinnige Kritik zu erschüttern unternahm.

VII.

Berengar hatte in Fulbert's Schule in Chartres einst neben Hugo[1]) und Adelmann[2]) gesessen und wie sie für den geliebten Meister geschwärmt. Gleichwohl folgte er dem unabweislichen Triebe seiner Natur, die Sicherheit der Ueberzeugung sich selbst zu geben[3]). Forschungslust und kritisches Bedürfen hatten das erleichtert; die Pietät gegen den Erzieher, welche auch in gereiften Jahren noch unverkümmert war[4]), vielleicht erschwert. Er wollte auch später nicht hören, daß er ein Abtrünniger sei[5]). Die aus Fulbert's[6]) Munde so oft gehörte Mahnung, stets den Spuren der Väter zu folgen, durch keinerlei Neuerungen Anstoß zu geben, brauchte vielleicht nicht erst von Anderen in Erinnerung gebracht zu werden; er gedachte ihrer selbst, verstand sie aber anders als diejenigen, welche sich die Getreuen nannten. Die Meinung war, wie man scheint vermuthen zu dürfen, daß um ihr gerecht zu werden grade die Prüfung dessen Noth thue, was für das von den Vätern Ueberkommene gelte. Vielleicht ist das

vorgeblich Alte grade das Neue; die vorgebliche Neuerung nur Mittel zur Herstellung des Alten. Also wäre, wenn dieser Gedanke wirklich von ihm gehegt worden, die Kritik der Tradition das Erste gewesen, was er in Angriff genommen hätte. Und grade bei Handhabung derselben konnte er glauben, dem Worte des Lehrers sich treu zu zeigen. Wie weitherzig dieser über die Differenzen zwischen der griechischen und lateinischen Kirche geurtheilt habe [7]); wie kleinlich ihm der Unterschied der Bräuche erschien, welche Andere für fundamental erachteten, war ihm bekannt. Also konnte die Vorstellung entstehen, er handle ganz in Fulbert's Sinne, wenn er etwa verschieden lautende Aussagen der Kirchenväter ebenso beurtheilte. Und das konnte weiter führen, als er selbst anfänglich gedacht hatte. Die eine oder andere Entdeckung, welche er machte, mochte ihn erkennen lassen, daß nur eine Untersuchung des ganzen Bestandes der Tradition Klarheit bringe. Indem er aber diese anstellte, stieß er auf die Abendmahlslehre und wurde bei dieser festgehalten. — Indessen, daß dieser Art seine Entwickelung gewesen sei, ist nicht nur nicht geschichtlich zu erweisen; die entgegengesetzte wird als die psychologisch wahrscheinlichere nahezu gewiß. Wir wissen direct nur von Zweifeln und Läugnungen, welche das Abendmahl betrafen [8]), und daß die darauf bezügliche Polemik ihn zur Darlegung fundamentaler Lehren veranlaßte. — Also gilt es zu zeigen, wie er grade umgekehrt von jener Einzelheit aus zur Begründung seiner allgemeinen Theologie gekommen sei.

Es ist sicher, daß die Lehre des Paschasius Radbertus, von den meisten der Zeitgenossen lebhaft bekämpft, doch im zehnten Jahrhundert zum Uebergewicht gekommen war [9]), im elften [10]) dasselbe behaupten zu wollen schien. Der Volksglaube hatte längst nur in ihr ein Genüge gefunden, und nicht wenige Theologen setzten dieselbe geradezu als heiliges Dogma bereits voraus [11]). Wie viel mehr die katholischen Gemeinden. Der Name des Autors im neunten Jahrhundert ward wohl genannt, aber die Stel-

lung zu seiner Zeit war vergessen — erst die erwähnte Fehde hat daran erinnert —, um so inniger dagegen das von ihm verkündigte Wunder als das der Kirche stets anvertraute Geheimniß beurtheilt. Diese Feier war längst ein Schauspiel geworden, welches die Besucher der Kirchen bezauberte: die Schauer einer geistlichen Andacht und eine begehrliche Sinnenlust durchdrangen einander. Oder vielmehr die letztere überwog. Die Anschauung der verwandelten Hostie verzückte das sinnliche Auge; um so dumpfer und verworrener wurde die Stimmung der Herzen. Das Verlangen nach dem Heilsgute und die Bedürfnisse eines religiösen Materialismus flossen zusammen. Und um so greiflicher diese gestillt wurden, um so abgeschwächter wenigstens konnte jenes werden. Das Mirakel hörte auf Mittel zu sein, es wurde Zweck. Das Ungeheuerliche des Widerspruchs zwischen dem, was die Sinne wahrnahmen, und dem, was doch der dogmatischen Vorstellung zufolge nicht da war, galt eben als Probe des Glaubens. Und wer diese nicht bestand, wurde zu seiner Beschämung überführt, jeder Zweifel durch außerordentliche Gewaltmittel niedergeschlagen. Bald hier bald dort erzählte[12]) man sich von Versichtbarungen blutiger Stücke vom Leibe des Herrn. Aus ungeprüften Thatsachen entstanden Legenden und diese wurden nicht selten von der betrügerischen Absicht verwendet, die Superstition zu sättigen. Ein überschwänglicher, mit magischer Macht wirkender Supranaturalismus hielt die Kritik des Verstandes gefangen. — Berengar umgekehrt fühlte sich von demselben angewidert. In den Knabenjahren wahrscheinlich selbst in dem Volksglauben befangen, erlebte er als Jüngling unter dem Eindruck der damaligen Abendmahlspraxis die ersten religiösen Scrupel. Die rationale, für das Weltliche erschlossene Bildung, in welcher er je länger desto mehr gereift war, und das angelernte, gewohnheitsmäßige kirchliche Credo mochten eine Zeitlang in ihm neben einander bestanden haben, als sie vielleicht in einem bestimmten Falle plötzlich zusammenstießen. Der Kindesglaube an die Gegenwart

des Leibes und des Blutes des Herrn im Abendmahl, von dem kritisch fragenden Verstande erschüttert, sank dahin. Und nicht blos das: seine reflectirende nüchterne Natur, bis dahin durch die Autorität gebunden, fand sich selbst erst als erlöste in dem instinctiven Widerwillen grade gegen dies „Dogma". Die Periode der Prüfung begann.

VIII.

Sie hat lange gedauert, in gewissem Sinne erst aufgehört mit seinem Leben. Denn das Kritische hat immerdar das Uebergewicht gehabt über das Bedürfniß des positiven systematischen Gestaltens der Lehre. Aber es sind nicht Monate, es sind, wie es scheint, Jahre vergangen, in welchen jenes sogar das Ausschließliche in ihm war. Nicht als ob eine methodische kritische Untersuchung nach und nach die rationellen Momente ermittelt hätte, welche alle zusammengefaßt zur Läugnung endlich nöthigten. Vielmehr, was er später Anderen so oft gesagt hat, daß die Unhaltbarkeit der Wandelungslehre abgesehen von aller wissenschaftlichen Argumentation an der Evidenz der Wahrheit erkennbar werden müsse, das hat er sicher selbst zuerst erfahren. Der rationelle Instinct hatte längst entschieden, als die Begründung erst begann. Jener wirkte als das Erste, diese war das Zweite und doch keineswegs ein Nachträgliches. Eine so stark intellectualistische Natur wie Berengar konnte nicht ruhen, bis sie sich selbst wie Anderen Genüge geleistet hatte auch in dem Beweise. Und selbst als dieser längst gelungen war, befand er sich doch noch hinsichtlich der thetischen Lehre im Suchen [1]). Das allzu rasche Fertigsein ist vom Uebel, wie er meint [2]); die wissenschaftliche Forschung kommt nur langsam weiter. Nur um einen vorläufigen Halt zu gewinnen, einer Autorität eine andere entgegenzusetzen, hatte er sich nach einer ungefähren Kenntnißnahme von dem Stande des Abendmahlsdogmas im neunten Jahrhundert

auf Johannes Scotus Erigena berufen[3]), ohne sich nur die Zeit zu lassen[4]), das ihm zugeschriebene Buch[5]) vom Leibe und Blute des Herrn zu Ende zu lesen, ohne dessen positive Lehre bedingungslos genehmigen zu wollen[6]). Demnächst beschäftigte ihn, wie es scheint, das genauere Studium der Controversschriften des ersten Abendmahlsstreits; und je eifriger er sich demselben widmete, desto klarer wurde die Erkenntniß, wie die ächt historischen Verhältnisse, unter denen er wirklich verlaufen, von der Unkritik gefälscht worden seien. Was man im elften Jahrhundert als Inhalt der sich stets gleich bleibenden Tradition darzustellen sich nicht entblödete, war, wie er nunmehr entdeckte, die Erfindung eines in seiner Zeit ganz einsam stehenden[7]) Mönchs, eines sich selbst widersprechenden[8]), beschränkten, in einen magischen Wahnglauben verirrten Kopfes. Damals wußte man an dem Hofe Carl's des Kahlen, in den Kreisen der Aufgeklärten nicht anders, denn daß Paschasius Radbertus von der Wahrheit abgefallen, ein wunderlicher Sonderling[9]) gewesen sei. Nur um des unverdienten Aufsehens willen, welches er erregte, hielt man für nöthig ihn zurechtzuweisen. Jener durch staatsmännische Gaben nicht weniger als durch erleuchtete Frömmigkeit ausgezeichnete König — das ist unseres Autors wichtige Entdeckung[10]) — hat seinem gelehrten Hofphilosophen den Auftrag gegeben, aus der heiligen Schrift den Gegenbeweis zu liefern, damit nicht gar etwa die Thorheit ungebildeter und fleischlicher Menschen obsiege. Also entstand das dem Titel nach bereits angeführte Buch, das große Gegenmanifest der Aufklärung gegen die Reaction des finstern Mönchsgeistes, das Zeugniß von den evangelischen Grundwahrheiten gegen grundstürzende Irrthümer, welches lange Zeit ohne Bedenken gelesen, dessen Lehrbegriff in der Kirche tolerirt[11]) ist, bis das sogenannte Concil zu Vercelli[12]) dasselbe zu verdammen unverschämt genug war. — Seitdem gilt ein neues Dogma oder vielmehr eine willkürliche neue Meinung wird für das alte ausgegeben. Das war allerdings eine Erkenntniß, welche ein wich-

tiges Moment für Berengar's weitere Entwickelung werden konnte. Allein um das richtig zu würdigen, wird man sich vor Ueberschätzung zu hüten haben. Keineswegs ist er an der Wandelungslehre vornehmlich deshalb irre geworden, weil er das Fundament der kirchlichen Autorität vermißte. Er hat sie geläugnet — wir wiederholen das — in erster Linie um ihrer Irrationalität willen vor aller historischen Untersuchung. Gleichwohl hat aber diese nach meinem Dafürhalten zu dem sich vollendenden Umschwunge der theologischen Gesammterkenntniß mitgewirkt. Er war an die Arbeit, wie wir vermuthen, in der Zuversicht gegangen, daß das Recht des Protestes gegen die Unvernunft an der Vernünftigkeit der Geschichte der Vergangenheit sich bewähren würde. Er mag, als er den Stand der Abendmahlslehre in der älteren Zeit zu erforschen zu dem Ende vornehmlich Augustin, Ambrosius, Hieronymus zu lesen[13]) begann, kaum etwas Anderes daselbst zu finden erwartet haben, als er demnächst wirklich fand. Allein das Letztere hatte doch für ihn die Bedeutung einer neuen Enthüllung, und zwar nicht blos sofern seine historische Kenntniß erweitert und tiefer begründet wurde. Grade das dogmatische Princip der herkömmlichen Theologie ward ihm zugleich erschüttert. Der Begriff von der kirchlichen Autorität, dem Bestande der Tradition, dem Wesen der Kirche mußte ein anderer werden, und ist ein anderer geworden unter dem nachwirkenden Eindrucke der Entdeckungen, welche er gemacht hatte, wie der Erforschung des Augustinischen Systems[14]). Dazu kam die Schule des Lebens mit ihren eigenartigen Unterweisungen: nichts hat seine Ueberzeugung mehr geklärt[15]) als eben sie. Die Verdächtigungen der Kirchenmänner innerhalb und außerhalb Frankreichs, die rohen Attentate auf seinen Charakter, die Art der Polemik gegen ihn, die wiederholten Inquisitionen in Rom[16]), die Marter der Gewissensqualen, welche grade die Herrschenden ihm bereiteten, die Erfahrungen von der nackten Gewalt[17]), die jeden Antrag auf Toleranz vereitelte[18]), die eigene Anschauung von

der Zufälligkeit der synodalen Majoritäten[19]), von den Intriguen der Kirchenpolitik — alles Das hat mehr, als lediglich die logische Consequenz das vermocht haben würde, die Selbstbefreiung von der traditionellen Gläubigkeit beschleunigt. — Also ist der zweite Abendmahlsstreit geworden, was der erste nicht war, ein Kampf um die höchsten Kriterien der religiösen Wahrheit, — ein Conflict der Tendenz der negativen Aufklärung unmittelbar mit dem damaligen autoritativen Kirchenthum, mittelbar mit dem Christenthum der positiven Offenbarung.

IX.

Weder das Eine noch das Andere ist freilich unanfechtbar. Denn diese Fehde, ursprünglich ein Ereigniß innerhalb der französischen Landeskirche, demnächst ein beziehungsweise allgemein kirchliches, hat in diesen, wie in andern Punkten völlige Analogien mit vielen anderen dogmatischen Debatten. Auch die Weise der Polemik, der Gebrauch der Beweismittel sind bis zu einem gewissen Grade die gleichen. Auf Seiten der Berengarianer wie der Gegner geht man auf Schrift und Tradition zurück. Die letztere wird von dem Scholasticus in Tours und den Seinigen nicht etwa von vorneherein abgelehnt; vielmehr betont er dieselbe in überaus starker Weise[1]). Ja grade die hierher gehörigen Argumentationen sind nicht nur die weitläufigeren, sie machen auch den Eindruck, als sei es dem Autor eine Gewissenspflicht zu zeigen, der Widerspruch gegen die Doctrin des Mönchs von Corvey sei in Einklang mit den Erklärungen der angesehensten abendländischen Väter, die eigene Theorie sei keine andere, als die alte, die des vierten Jahrhunderts. Vor allen ruft er den Augustin[2]) und den Ambrosius[3]) zu Zeugen auf, eifrig bemüht, die, wie er meint, unberechtigte Interpretation des Paschasius, Radbertus und Lanfranc zu widerlegen, das ächte Verständniß der so arg Gemißhandelten wiederherzustellen[4]). Zu dem Ende

mußten die das Dogma betreffenden Stellen untersucht werden. Und wer mag läugnen, daß Berengar hier eine Akribie zeigte, welche den in der Detail-Forschung[5]) geschulten Techniker offenbart? — Nichtsdestoweniger verliert er sich niemals in Einzelheiten. Vielmehr unter Protest gegen jede atomistische Interpretations-Methode geht die seinige darauf aus, das Specielle aus dem Zusammenhange[6]) des Ganzen, das Dunkele aus dem Deutlicheren[7]) zu erläutern. Wird dieser Grundsatz der maßgebende, dann wird man auch nicht über Widersprüche bei dem nämlichen Autor klagen. Nicht nur Augustin stimmt mit sich selbst zusammen; auch Ambrosius, Hilarius, Hieronymus zeigen keine Differenz mit jenem[8]). Sie alle sammt dem richtig verstandenen Meßcanon[9]) legen ein einhelliges Zeugniß dafür ab, daß die Kirche grade in ihrer classischen Zeit von dem Dogma der neumodischen Kirchenmänner nichts wußte. — Gleicherweise hat er das Ansehen der Bibel, das Recht des Schriftbeweises anerkannt. Mehr als einmal wird in seinem Munde die Erklärung laut, die Gegner wären befugt denselben zu fordern; er sei verpflichtet auch in dieser Hinsicht Genüge zu leisten[10]). Die Beschuldigung, daß er es grade darin an sich habe fehlen lassen[11]), reizt ihn zum Widerspruch[12]) und er bricht um so heftiger hervor, je mehr er sich getroffen fühlen mochte. Das böse Gewissen verräth sich selbst, wenn die Apologie, statt den in der ersten Schrift mangelhaften[13]) Schriftbeweis zu ergänzen, dreist erklärt, derselbe sei in der zweiten genügend geführt, und sofort die Kläger in polterndem Tone angreift. Das sind jene Eiferer, welche stets die heilige Schrift im Munde führen, aber das Wort des Herrn: „Forschet in der Schrift" ebensowenig verstehen wie die Juden, zu denen es ursprünglich gesprochen ist[14]). Statt zu forschen, fesseln sie vielmehr alle freie Forschung[15]), legen die Bibel nicht aus, sondern ihre beschränkten Vorurtheile in dieselbe hinein. Was kann man von dem großen Haufen der Theologen erwarten, welche trotz der Warnung des Apostels sich doch stets an den Buch-

staben klammern, der da tödtet, und den Geist nicht haben[16]), welcher lebendig macht? — Diese rohen Dilettanten, denen jede Vorstellung von einer wissenschaftlichen[17]) Auslegungsmethode fremd ist, begreifen nicht, daß die speciellen Stellen in den Verband des Ganzen einzureihen, die Aussprüche Christi und der Apostel zu unterscheiden seien; noch viel weniger, daß die, welchen die Bibel ein Buch des Lebens zum Leben werden solle, die Glaubens-Analogie[18]) hinzuzubringen haben als ein Selbstständiges neben ihr. Ob Schrift? ob Geist? Diese Frage[19]) sehen wir täglich beantwortet durch Illustrationen in Thatsachen. Was aus der Schrift wird ohne den Geist? — Ein Fabelbuch[20]), welches der Mündige schamerfüllt aus der Hand legen wird. Schlägt man das erste Buch Mosis auf und liest: „Und Gott sprach: Es werde Licht!", so muß man nach dem Grundsatze der Buchstäbler an ein Sprechen mit der Zunge, mit den Lippen denken, d. h. durch einen so arg entstellten Gottesbegriff abgestoßen, an der göttlichen Offenbarung selbst irre werden[21]). Wählt man zur Lectüre die Mosai'schen Gesetze, prüft jene kleinlichen, die speciellsten Verhältnisse, selbst die Kleidung regelnden Gebote Jahves und bleibt dabei in der Vorstellung befangen, die positive Aeußerlichkeit derselben decke sich mit der spiritualen Wahrheit, auch nach göttlicher Absicht hätten dieselben so verstanden werden sollen, wie sie von dem sinnlichen Volke verstanden worden sind: dann muß man einräumen, die natürlichen Gesetze der Spartaner, Athener und Römer seien vernünftiger und herrlicher, als diese übernatürlich[22]) geoffenbarten. Ebenso in Bezug auf das Neue Testament. Auch hier findet man hunderterlei Ungereimtheiten und Unmöglichkeiten, wenn man an der literalen Hülle haften bleibt. „Wer kein Schwert hat, verkaufe sein Gewand und kaufe ein Schwert" heißt es Luc. XXII, 36. Und das soll also befolgt werden, wie es lautet? — Ja, wenn die Stelle der Buchstabe werden soll, der da tödtet[23]). Matth. XVI 19 lesen wir: „Alles, was Du auf Erden binden wirst, soll auch im Himmel

gebunden sein, und Alles, was Du auf Erden lösen wirst, soll auch im Himmel los sein," können aber nicht umhin, die gemeinte, aber nicht ausgesprochene Beschränkung zu ergänzen. Wäre hier dem Apostel eine Machtvollkommenheit übertragen, welche durchaus willkürlich zu verwenden wäre, so hieße das nichts Anderes als zur Sünde, zum Frevel gradezu verführen[24]). Alle diese Irrungen können nur vermieden werden, wenn die Glaubens-Analogie der Führer wird und bleibt. Der Geist muß auslegen, wenn die Autorität der Bibel erhalten werden soll. Aber als die höchste? —

X.

Wenigstens scheint dieselbe höher gewerthet zu werden als die Tradition, selbst als die ächte. Denn überhaupt gar nicht in Betracht kommt jene unächte, auf welche sich Lanfranc und die Gleichgestimmten berufen. Diesen war dieselbe die längst bekannte unveränderliche Größe[1]), sinnlich wahrnehmbar und handgreiflich wie die Kirche selbst[2]). Die Beschlüsse der Concile, die Decrete der Päpste, die Sentenzen der Väter[3]), sofern sie von den letzteren genehmigt worden[4]), sind die augenfälligen Gefäße, in welchen sie dargeboten wird, aber nicht, um sich darin zu erschöpfen. Alles, was thatsächlich gilt[5]) in der Kirche — und das ist freilich das Nämliche, was stets gegolten hat —, ist das Traditionelle, dieses die letzte Instanz für jeden Katholiken. Unserm Autor dagegen hatten die historischen Studien ein anderes Verständniß eröffnet. Allerdings wir haben ihn das Eine oder Andere, was man gemeiniglich zur Tradition rechnete, zum Zweck der Vertheidigung verwenden sehen. Ja, die „katholische Wahrheit[6])" ist es, welche er ausgesprochenermaßen ebenso bekennen will wie seine Gegner. Aber wo ist die Kirche, welcher dieselbe als katholische angehört? — Sein kritischer Verstand hatte, je länger desto klarer den vorgeblich unwandelbaren Kirchenglauben

als einen wandelbaren[7]) entdeckt; die Kirche selbst stellte sich seinem durch die tiefsinnigen Ideen Augustin's[8]) erleuchteten Geistes-Auge als eine erheblich andere dar als den Traditions-Männern seiner Zeit. Ihm war es gewiß geworden, daß das Katholische nicht ausgeprägt sei in dem vorgeblich von Christo gegründeten Bau der hierarchischen Ordnungen, dem Organismus sinnlicher Anstalten, den synodalen Instituten. Dasselbe haftet nicht an dem Amte unabhängig von der persönlichen Beschaffenheit des Trägers, fällt nicht zusammen mit dem, was man den Gemeinglauben nennt, ist nicht da, wo unter diesem Namen der große Haufe[9]) der Beamteten ohne Urtheil und Ueberlegung seinen Aberglauben ausprägt, nicht erkennbar in dem, was die zufällige aus Idioten bestehende Mehrheit einer Versammlung proclamirt, welche den Titel „Synode" führt[10]). Die kritisch betrachtete Geschichte zeigt, daß die Mehrheit und die Wahrheit einander fliehen, die Mehrheit und der Irrthum sich zusammengesellen[11]). Einst hatten die meisten Bischöfe in Nordafrica[12]), welche in Carthago zusammengetreten waren, sich gegen die Gültigkeit der Ketzertaufe entschieden; dennoch hat die sich widersetzende Minorität definitiv gesiegt; die katholische Wahrheit, von ihr, nicht von jenen vertreten, ist demnächst anerkannt. Und wie verhielten sich zur Zeit des Liberius[13]) jene beiden Begriffe zu einander, welche man meist als Correlata verwendet? — Dieselben waren zu contradictorischen geworden. Die in der That antikatholische Mehrheit verurtheilte eine die katholische Wahrheit verkündigende Minderheit als häretische. Und doch konnte grade diese sich rühmen, die Siebentausend zu sein, welche ihre Kniee nicht gebeugt hatten vor dem Baal[14]). Die in damaliger Zeit herrschende Orthodoxie war Ketzerei, die vorgebliche Ketzerei die ächte Orthodoxie. — Und nach solchen Erfahrungen sollte man ungeprüft anerkennen, was das „ehrwürdige" Concil zu Vercelli eines guten Tages zu bestimmen für gut befunden hat, auch wenn es im Widerspruche mit dem alten Glauben, der katholischen Wahrheit steht! — Wer

dürfte in Hinblick auf das, was im Jahre 1050 in jener Stadt[15]), was im Jahre 1059 in Rom[16]) geschehen ist, diese zusammengelaufenen Heerden von Unvernünftigen und Unsinnigen für inspirirte heilige[17]) Synoden halten! — Nein, nicht nach den Beschlüssen der Macht ist die Wahrheit abzuschätzen, sondern an der Wahrheit die Geltung irgend welcher Beschlüsse. Denn auch die wirklichen[18]) Synoden sind im besten Falle nur die jene suchenden[19]). — Urtheilte man dagegen, daß Alles, was eine jeweilige Versammlung dieser Art genehmigt habe, für katholische Wahrheit zu erachten sei: so würde in Betracht der augenfälligen Widersprüche der genehmigten Decrete unter einander jene selbst ein sich Widersprechendes, also ein sich selbst Aufhebendes sein. Oder aber sollte, was früher als katholisch gegolten hat, durch eine jüngere Synodal-Sentenz geändert werden können, so würde man auf den unvollziehbaren Gedanken einer wechselnden Wahrheit kommen. Also könnte es dem frommen Lanfranc noch einmal begegnen, daß er als Häretiker verdammt würde, oder aber seine Transsubstantiationslehre abschwören müßte, — er, der Katholik um jeden Preis, welcher, wie er selber sagt, lieber ohne Gründe, ohne Autorität mit „dem Volke“ ein gemeiner Katholik sein will, als mit dem Gründe und Autoritäten beibringenden Berengar Häretiker[20]). Das heißt ja wohl, bemerkt der ironische Polemiker, das Volk und Lanfranc sind untrennbare Repräsentanten der Katholicität; Lanfranc ist nicht katholisch ohne das Volk, aber auch das Volk nicht katholisch ohne Lanfranc[21]). Aber ist denn das Volk die große Menge der Unwissenden? Der katholische Glaube gleich dem des gemeinen Pöbels[22])? — Sind nicht Pöbelkirche und katholische Kirche zu unterscheiden? — Ist nicht „die katholische Wahrheit“[23]) das Richtmaß für Alles, was katholisch zu sein beansprucht? — Gewiß. Aber wo ist denn dieselbe zu finden? —

Berengar hat das Concil als das Organ bezeichnet, durch welches sie möglicher Weise offenbar werden könnte, als eine

Instanz, aber nicht als eine zur infallibelen Erklärung ermächtigte; als eine Behörde, vor welcher ein Angeklagter unter Umständen sich zu stellen veranlaßt sehen dürfte, welche aber ihrerseits denselben in Geduld und Sanftmuth zu hören[24]), die Gründe durch Gegengründe zu widerlegen die Verpflichtung habe. Das Gewicht jener oder dieser würde also die Entscheidung geben und eben sie die Definition der katholischen Wahrheit sein. Aber wenn nun jede der streitenden Parteien dieselbe für sich in Anspruch nimmt? — Es ist, wie man leicht bemerkt, diesem Schriftsteller die Ueberzeugung eine unerschütterliche, daß, wo die Wahrheit, da auch die Uebermacht sei. Aber darum grade ist er nicht gewillt, den Satz umzukehren, die in der Autorität wurzelnde Uebermacht zum Kriterium der Erkennbarkeit der Wahrheit zu machen. Also bleibt der Frager ohne Antwort, um desto peinlicher in Zweideutigkeiten und Widersprüche verstrickt zu werden. Die Synoden sind wohl Autoritäten, aber nur uneigentliche, die citirten Kirchenväter wohl Gewährsmänner, aber doch nur als Zeugen für das, was an und für sich feststeht auch ohne ihr Zeugniß. Dieses ist immer in der „Kirche" gewesen, aber was diese sei, wird nirgends klar gesagt, um so klarer aber ihr Bestand an das Bestehen der „Wahrheit" geknüpft. Jene gilt für katholisch, sofern sie diese hat, die ächte katholische Wahrheit wird der vorgeblichen, ja aller Tradition an einigen Stellen entgegengesetzt[25]); ebendaselbst die heilige Schrift genannt, — etwa im Sinne des evangelischen Schriftprincips? — Es ist wahr, Berengar hält mehrfach das Kirchliche und Biblische auseinander, er nennt einmal das Schriftargument das „unbesiegbare"[26]), betont dasselbe schärfer als das aus der Tradition entnommene; ja er nennt Christum, den in der heiligen Schrift sich verkündenden, die Autorität und die untrügliche Wahrheit[27]), die Wahrheit selbst[28]), wiederholt die Wahrheit[29]), was Alles um so stärkeren Eindruck machen kann, als andererseits nirgends die specifische Dignität desselben angetastet, vielmehr durchweg von ihm in jenen Lehr-

formeln geredet wird, welche folgerecht nur unter Voraussetzung eines supranaturalistischen Offenbarungsbegriffs gebraucht werden können. Allein eben so sicher ist das Andere, daß in den bei Weitem meisten Fällen Tradition und Schrift unter die gemeinsame Rubrik der Autorität[30]) gebracht werden, und weiter daß einzelne Thatsachen (deren Erklärung wir uns noch vorbehalten) das Urtheil über seine principale Stellung nicht bedingen dürfen. Ueberall da, wo diese in voller Klarheit erkennbar wird, erscheinen Autorität und Wahrheit als unversöhnliche Gegensätze[31]). Die eine kann nicht gewährleistet werden durch die andere; die Autorität ist zu stürzen durch „die Wahrheit". — Aber durch welche?

XI.

Man findet das Wort in den meisten Stellen allein[1]), an anderen mit dem Zusatz die „deutliche", die „sonnenklare", die „klar erkannte", daneben die Formel „die Evidenz der Wahrheit"[2]). Wahrheit und Erkenntniß fallen also zusammen in der Gewißheit. Wahrheit ist nichts Anderes als Wahrheitserkenntniß[3]), und zwar nach der Mehrzahl der Stellen eine schon fertige. Wie oft beruft sich unser Autor nicht auf dieselbe, indem er gewisse Erkenntnißsätze als schlechthin bewiesene oder vielmehr sich selbst beweisende voraussetzt! — Es sind Axiome, welche unmittelbar einleuchten, ebenso sicher wie das Einmaleins[4]), sie dringen sich auf in völliger Unbedingtheit, als ein Unwiderstehliches, Handgreifliches. — Aber daneben stoßt man auf die ganz andere Lehre, daß Wahrheit und Erkenntniß außer einander sein können. Jene ist das Ziel, diese der Weg[5]); die erstere erst zu erringen. Und dazu gehört Mühe und Arbeit, Anstrengung und Schweiß, Methode und Studium[6]): was Alles nicht Jedermanns Ding ist, vielmehr der großen trägen[7]) Masse der Menschen überschwänglich dünkt. Was allen eigen sein sollte, scheint somit nur den der Wissenschaft Kundigen eigen zu werden, die dialektische Bildung als

Gradmesser der Vernünftigkeit [8]) zu gelten. — Mag dieser Widerspruch gelöst werden oder nicht, so bleibt davon unberührt der Satz: „die Wahrheit" ist nicht ein Transcendentes, Uebernatürliches, durch göttliche Offenbarung zu Enthüllendes. Dieselbe wurzelt freilich in Gott [9]), ist aber ebenso nothwendig wie Er; ihre Göttlichkeit nichts Anderes als ihre Nothwendigkeit, diese untrennbar von der Allgemeinheit. Darum muß in jedem Falle die Menschennatur durch ihre natürliche Organisation befähigt sein sich ihrer zu bemächtigen; die Wahrheit die unveräußerliche Mitgift dieser selbst sein und bleiben. Und da die Vernunft eben das ausmacht, was die Gottebenbildlichkeit bedingt [10]), diese als das Höchste der persönlichen Creatur zu schätzen ist, so kann jene nirgends anderswo ihre Stätte haben als in ihr. Die Vernunft muß sei es eins *sein*, sei es eins *werden* mit der Wahrheit; die eine der anderen so immanent [11]) sein, daß beide wenigstens sich decken *können*. Nicht eine göttliche und eine menschliche, sondern jene einige Wahrheit giebt es, welche sich ausprägt in der Vernunfterkenntniß und in dem Gewissen. Nur so erklärt es sich, daß die Redeweise „gegen die Wahrheit" mit den andern „gegen die Vernunft", „gegen vernünftige Gründe", „gegen das Gewissen" wechselt; das Eine ebenso scharf betont wird als das Andere [12]). Um so auffälliger erscheint es, daß der nämliche Lehrer, welcher somit die allgemeine Herrschaft der Vernünftigkeit scheint anerkennen zu müssen, daneben über die Unvernunft der Mehrzahl seiner Zeitgenossen, die Blindheit des großen Haufens so bitter klagt; das eine Mal jene als ein Gemeingut der Menschennatur, das andere Mal als den besonderen Besitz nur der Gebildeten, bald als ein Offenbares, bald als ein Geheimes betrachtet.

Die Richtigkeit des Einspruchs gegen die Transsubstantiationslehre soll Jedem mit derselben Evidenz einleuchten wie den Kindern die ersten Elemente des Rechnens, und doch ist der ganze theoretische und practische Abendmahlsstreit ein Zeugniß dawider.

Der Mensch ist rational, gar viele dem Berengar gleichzeitige Menschen sind irrational. Die rationale Erkenntniß drängt sich mit Nothwendigkeit auf, und doch zeigen Tausende, daß sie davon keine Erfahrung haben. Diese werden in den Augenblicken, wo der Beweis geführt wird, als wenigstens des vernünftigen Denkens Fähige vorausgesetzt; gleichwohl sind ausgesprochenermaßen in dieser Fehde „Licht und Finsterniß" im Streite mit einander[13]).

Man könnte versuchen, eine Ausgleichung so verschieden lautender Thesen anzubahnen. Scheint nicht die Annahme eine berechtigte zu sein, der Verfasser habe sich in der Hitze des Streits in extreme Urtheile verirrt; Uebertreibungen des Ausdrucks seien, wie billig, auf das rechte Maß des Gedankens zurückzuführen? — Was er Schlimmes über die Zustände seiner Zeit schriftlich ausgesagt hat, ist vielleicht in ruhigeren Stunden mündlich milder von ihm beurtheilt worden. Die Rede von der bleibenden Unvernunft darf man als eine sprachliche Hyperbel betrachten, welche nichts Anderes als das unerträglich langsame Fortschreiten auf dem Wege der Vernünftigkeit bedeutet. — Allein eine Apologie dieser Art, welche dem Manne von Tours Gedanken zuschreibt, welche nicht einmal angedeutet sind, ist weit entfernt zu rechter Würdigung anzuleiten. Man hat die Widersprüche vielmehr stehen zu lassen, um grade in denselben diesen Aufklärer zu begreifen.

XII.

Ihn nöthigte die Gewißheit von dem unbedingten Werthe der vernünftigen Wahrheit dazu, auch die unbedingte Geltung derselben in dieser Welt vorauszusetzen. Alle Menschen müssen sie erkennen und anerkennen, die ächte Menschheit ist die vernünftige. Jeder daher, welcher dieser angehört, muß der Widerlegung der Wandelungslehre beipflichten. — Allein diese Sätze bewährten sich praktisch keineswegs; nicht die Zeitgenossen ohne Ausnahme gaben „der Wahrheit" die Ehre, sondern nur eine Partei. Eine

Thatsache der Erfahrung, welche nach Berengar's rationalem Denken eine irrationale, also unmögliche war. Einen Widerspruch aber zwischen Idee und Empirie zuzugestehen, war durch diesen Idealismus verboten. Also blieb nur übrig, den Begriff des Menschen auf die thatsächlich Vernünftigen einzuschränken; alle nicht Vernünftigen wurden aus dem Bereiche auch der Menschheit ausgeschlossen[1]). — Indessen dabei war doch nicht zu verharren. Was half es die Zustände dieser Welt sich anders vorzustellen als sie waren? als isolirter Quietist einem grämlich stimmenden Pessimismus sich hinzugeben? — Jene durch Berengar's wissenschaftliches Urtheil aus der Gesellschaft Ausgestoßenen galten doch als Mitglieder derselben, galten als Menschen in der gemeinen Vorstellung, und diese wirkte auch auf ihn wie eine unheimliche Gewalt. Mochte er als Idealist noch so sehr geneigt sein, dieselbe zu verachten; als Mann, welchem es Bedürfniß war, die Herrschaft der Vernunft als eine in der That allgemeine nachzuweisen, mußte er sich bemühen, dieselbe auszubreiten auch über die Grenzen der schon vernünftig seienden Menschheit. Das heißt, die empirische Welt war um jeden Preis in eine vernünftige zu verwandeln. Ein Unternehmen, welches allerdings nur motivirt werden konnte durch die Zuversicht, daß der schroffe Gegensatz in der nach gewöhnlichem Sprachgebrauche wirklichen Welt, welchen er als Pessimist als einen unüberwindlichen angenommen hatte, schließlich doch überwunden werden könne. Statt „die Unvernünftigen" als Unheilbare zu betrachten, mußten sie vielmehr als bedingt Vernünftige, zur Vernünftigkeit Ueberzuleitende vorausgesetzt werden. So erklärt es sich, daß Berengar zum Sturze der „Unvernunft" nicht aufhört das Mittel der Argumentation zu verwenden. Er schwingt das Schwert der Dialektik, um zu verwunden, aber zugleich um heilen zu können: die „Unvernünftigen" sollen überführt, also ihre schlummernde Vernünftigkeit geweckt werden. Je mehr aber unser Polemiker diesem Gedanken nachgab, um so rascher schien sich die ganze Weltbetrachtung ändern

zu müssen. An Stelle der Menschheit, wie sie seiner abstracten Doctrin gemäß sein sollte, trat die der gemeinen Vorstellung; an die der ideellen Allgemeinheit die empirische Allheit. „Alle" sollen und werden der Einen Wahrheit huldigen. Also der wirkliche Sieg derselben in dieser wirklichen Welt gilt als Gewähr des unbedingten Werthes.

Allein ist denn das nicht die augenscheinliche Verneinung der eigenen, oben erwähnten einseitigen Lehre? — Allerdings; gleichwohl ist dieselbe nicht von ihm selbst in dem Grade als Irrthum erkannt, daß sie definitiv aufgegeben wäre. Die eine Betrachtungsweise blieb neben der anderen stehen: die eine erschien, die andere verschwand, jenachdem die Stimmung wechselte. —

Dagegen die Ueberzeugung von der Richtigkeit seines Princips ist immer die gleich unerschütterliche geblieben.

„Gegen die Wahrheit [2]), gegen die Vernunft [3]), gegen das Gewissen [4]) kann Niemand", das war die lauterste Formel seines Bekennens, die einzig ganz wahre unter den vielen halbwahren und unwahren, welche er mit dem Munde sprach, — die Appellation an seine in der That allerhöchste Instanz, welcher alle andern weichen mußten. Die katholische, evangelische, apostolische Wahrheit, die Wahrheit selbst, welche Christus ist, sind nicht etwa verschiedene Namen für die Wahrheit, sondern die Wahrheit ist lediglich die vernünftige, diese die Richterin jener aller, welche, wie wir erinnern [5]), des Gleichklangs ungeachtet in der That einem ganz anderen Principe, dem der Autorität, angehören. Nichtsdestoweniger nimmt diese doch auch irgendwie an der Wahrheit Theil [6]). Ja die eine oder andere dieser „Autoritäten" kann für den auf dem Standpunkt verhältnißmäßiger Unmündigkeit Verharrenden oder auf denselben Zurücksinkenden die Bedeutung der Wahrheit haben. Also preisen Tausende und Abertausende Jesum Christum, während er ihnen doch in erster Linie Autorität ist. Aber auch der Aufgeklärteste kann das dulden; ja unter Umständen ebenso sprechen, weil er die an und für sich seiende

Wahrheit, welche er ohne Jesum erkannt hat, in ihm wieder erkannte. Frei von der Beugung unter die Autorität stimmt er doch mit dem Gehalte des Autorisirten. — Dagegen das lediglich Autoritative ist das schlechthin Unwahre, weil nur Anerkannte; das Wahre an der Autorität ist das nicht Autoritative, d. i. das wenigstens partiell oder annähernd als Wahrheit Erkannte. — Daran darf der Umstand nicht irre machen, daß dieser Autor an vielen Stellen nur jene anderweiten Instanzen genannt hat. Das ist allerdings mehrfach in bewußter Accommodation an die vulgäre Weltansicht geschehen, aber doch nicht überall. Vielmehr ist zu urtheilen: er selbst hat sich nicht immer auf der Höhe der abstracten Vernünftigkeit halten können, auch er redete mitunter als ein Kind seiner Zeit. — Und doch war er ein entartetes. Er hat dem Gegner einmal zugegeben, für den Fall, daß der Beweis geführt werde, die heilige Schrift lehre in der That die Transsubstantation, müsse anerkannt und genehmigt werden, was jener „gegen die Wahrheit" vorgebracht habe [7]); aber in der unerschütterlichen Gewißheit, daß derselbe niemals geführt werden könne. Es ist ihm wohl ein verhältnißmäßiges Bedürfniß, die alten Gewährsmänner als Zeugen für sein Recht aufzurufen; aber indem er dieses zu stillen scheint, stillt er in der That das ganz andere, die durch sich selbst gültigen Wahrheitssätze als schon ehedem erkannte und anerkannte aufzuzeigen. Grade darum, weil sie das sind, muß auch die heilige Schrift damit stimmen, nach Maßgabe derselben also ausgelegt werden, daß sie sich daran bewahrheitet. Was in Berengar's Sinne von uns früher Glaubens-Analogie genannt ward [8]), enthüllt sich vielmehr letzlich als Vernunft-Analogie [9]). Unvernünftig, ungereimt, lächerlich [10]), das sind die Kategorien, welche die Unhaltbarkeit einer Interpretation entscheiden. Und wenn uns früher versichert ward, daß Geist und Schrift zusammengehören, so wissen wir jetzt, wo der Geist zu finden ist, welcher aller ächten Auslegungsmethode unentbehrlich ist.

Was undenkbar ist, ist unmöglich; was nicht als Wahrheit gewußt wird, kann durch keinerlei Berufung auf Offenbarung dafür erklärt werden; kein Wunder vermag das zur Wahrheit zu machen, was nicht Wahrheit ist [11]).

Das ist die principale Antithese Berengar's gegenüber den Thesen der Gegner, man kann vielleicht sagen das abstracte Thema des ganzen Streites. Nicht als ob darin die Controverse über Möglichkeit und Unmöglichkeit des Wunders verdeckt wäre. In seinen Schriften findet sich keine einzige Stelle, welche dasselbe in Frage stellte. Alle berührten hierher gehörigen biblischen Erzählungen werden von ihm mit derselben Sicherheit als historisch vorausgesetzt [12]) wie von den Antiberengarianern. Dennoch ist grade an diesem Punkte der Gegensatz auf das Höchste gespannt: zwei verschiedene Gottesbegriffe liegen mit einander in Streit [13]). In dem einen ist die in sich nothwendige Wahrheit, in dem andern die absolute Macht [14]) das Primäre. Dem Lehrer in Tours schwebt das Schema einer gesetzmäßigen Naturordnung [15]) vor; die Anschauung von der relativen Selbständigkeit der Welt ist die seinige. Den Feinden gilt die Vorstellung, daß die letztere in ihrer jeweiligen Beschaffenheit die Setzung des souveränen göttlichen Willens sei, für ebenso selbstverständlich, wie einst dem Paschasius Radbertus [16]). An Stelle der Naturgesetze waltet die Willkür des Unbedingten [17]). Für Berengar ist das an und für sich Wahre das Göttliche; den Antiberengarianern ist das Göttliche das Wahre: was Gott als Wahrheit zu offenbaren beliebt, ist Wahrheit, darum weil es ihm beliebt; folgerecht diese ebenso wandelbar wie der absolute gegen allen Inhalt gleichgültige Wille. Sie fällt zusammen mit der Autorität [18]). Schrift- [19]) und Kirchenlehre [20]) verkündigt, das Wunder besiegelt dieselbe. Das Organ zu deren Erfassung ist andachtsvolle Verehrung, Anerkennung, Unterwerfung [21]); alles Dogma ist transcendentes Mysterium [22]), das Licht in der Finsterniß der Vernunft der supranaturale Glaube [23]). — Die Berengarianische Theo-

logie hat in jenen Sätzen, welche wir soeben nachwiesen, alles Das verneint. Sie weiß sicher, daß die Allmacht nicht gleicht der Macht Alles zu thun, überhaupt nicht als das zuhöchst Charakteristische in dem Gottesbegriffe, sondern nur in Harmonie mit den übrigen Eigenschaften gedacht werden kann. Grade die Allmacht hat der Welt einen Causalzusammenhang als einen bleibenden eingesenkt, hat bestimmt, daß gewisse Weltdinge gewisse unveränderliche Qualitäten behalten sollen[24]). Sie schließt alle vernunftwidrigen Möglichkeiten als Unmöglichkeiten aus. Ein Mirakel, wie es die Wandelungslehre annimmt, ist selbst ihr unvollziehbar[25]). — Dieselbe kann die Wahrheit nicht nach Belieben decretiren, sondern nur die an sich seiende, der Vernunft immanente und ihr erkennbare (Wahrheit) offenbaren. Keine Macht des Himmels und der Erde kann diese erschüttern, lehrt derselbe Aufklärer, welcher in einer schwächeren Stunde in der Sprache „der Gläubigen" redend dies allein „der Hand des Allmächtigen" vorbehielt[26]). — Die Gegner haben dergleichen Inconsequenzen häufig übersehen, aber um so richtiger das Rationalistische seines Princips erkannt. Man kann die Klage erheben, daß hier und da ihre Folgerungen vielmehr widrig verdächtigende Uebertreibungen geworden seien. Trotzdem ist ihr Urtheil über die Prämissen seiner Abendmahlslehre, über die principale Tendenz mit Nichten in die Irre gegangen. —

XIII.

Man würdigt Berengar gewöhnlich nur als Mann der Wissenschaft. Er ist das in der That gewesen; aber daneben auch ein nicht ungeschickter praktischer Politiker. Er hat es nur zu gut gewußt, daß es sich in diesem Streite nicht lediglich um das Recht handele, zu „der alten" Abendmahlslehre sich bekennen zu dürfen, ohne der Häresie beschuldigt zu werden. Dieselbe war ihm zuhöchst die neue Lichtperle der Erkenntniß[1]), welche die Vernunft

des elften Jahrhunderts gefunden, in welcher dieselbe sich selber wiedergefunden hat, — eine ursprüngliche Offenbarung und ein Geheimniß zugleich, ein Geheimniß, welches verrathen, eine Offenbarung, welche verheimlicht werden sollte je nach den Umständen.

Nichts ist verborgen, was nicht offenbar werden wird. Darum galt es auf der einen Seite, das Evangelium der Aufklärung auszubreiten, das Arcanum zum populären Gemeingute zu machen. Und das schien durch die Gunst der Umstände erleichtert zu werden. Wenigstens über Theilnahmlosigkeit des Publikums konnte man nicht klagen. Das Geräusch des Kampfes hatte je länger desto mehr Schläfer erweckt: von Freund und Feind wird des Aufsehens gedacht[2]), welches dieser Handel erregte; nahezu in allen Ländern der katholischen Christenheit war derselbe Gegenstand des Tagesgesprächs geworden. Man hatte Partei[3]) genommen für und wider Berengar nicht blos in Frankreich[4]) und in der Normandie[5]), auch in Deutschland[6]), in Italien, an der römischen Curie[7]) selbst, mündlich und schriftlich. Eine umfassende Streitliteratur spiegelte den Zwiespalt der Autoren wieder. Also war die Durchführung der Aufgabe doch auch erschwert, da sie nicht Bildung einer Faction, sondern zuhöchst die Aufklärung der ganzen Christenheit forderte. Nichtsdestoweniger ging Berengar darauf aus, das Eine als Mittel zum Zwecke des Anderen zu verwenden. Die Feinde haben ihm nachgesagt[8]), er habe die Bestechung nicht gescheuet, um seinen Anhang zu verstärken. Das mag eine arge Verläumdung sein; gewiß ist, daß er eine lebhafte Agitation mit Geschick geleitet hat. Missionsreisen wurden unternommen bald von ihm selbst[9]), bald von seinen Agenten[10]). Man forderte zur Disputation[11]) auf; diese sei Gewissenspflicht. Heftige Angriffe auf den Glauben der Pöbelkirche[12]), auf das Dogma der Unvernunft, Berufungen auf die Evidenz der wahren Lehre sollten zum Widerspruche reizen, um denselben zu überwinden. — Verweilte er daheim, so war dafür gesorgt, daß er gleichwohl der Gesuchte blieb: bald von hier, bald von dort kam

ein Fragender in Person zu dem neuen Orakel der Aufklärung, eine schriftliche Anfrage[13]) in dessen Hand. Aber auch ungefragt gab es Antworten: geheime Boten[14]) gingen hin und her, Correspondenzen einzuleiten, zu erleichtern. Die wenigen Briefe, welche aus denselben übrig sind, scheinen nichtsdestoweniger zum Rückschluß auf die verlorenen zu berechtigen: aufdringlich und schmeichlerisch[15]), einschüchternd und maßlos preisend versuchen sie zu überrumpeln. Der eine Adressat wird als Lichtfreund gerühmt; aber um so dreister das Befremden darüber ausgesprochen, daß er durch seine Zurückhaltung der Gefahr sich aussetze, für einen Finsterling gehalten zu werden[16]). Anderen wird ins Gesicht gesagt, nur die Feigheit hindere sie, die in dem Herzen erkannte Wahrheit auch mit dem Munde zu bekennen[17]), — bei Tage zu dem Herrn Jesu zu kommen ohne „Furcht vor den Juden“[18]). Und doch möge man wohl bedenken[19]), was Luc. XI. 52 geschrieben steht! — Ein Dritter, welcher erst noch überlegen will, muß die Frage hören, ob denn vielleicht auch er noch in dem Dunkel der Unvernunft[20]) befangen sei. — Wer die Augen nicht eines Rindes, sondern eines Menschen[21]) habe, brauche diese doch nur aufzuschlagen, um zu sehen. Die Sache sei ja evident; nur das Eine unbegreiflich, wie so lange habe unklar bleiben können, was so klar sei wie das Tageslicht[22]). Jedermann, welcher das Herz auf dem rechten Flecke habe[23]), müsse dermalen der Wahrheit die Ehre geben. Alle unwürdige Menschengefälligkeit soll dem Drange der Ueberzeugung weichen; jeder Vernünftige als Lichtträger vor der Welt auftreten, um das finstere Gewölk der Wahnlehre zu zerstreuen[24]). Daneben fehlt es nicht an allerlei Artigkeiten. Der Verfasser des Briefs ist, wie er sagt, sich nur allzu sehr der eigenen Unbedeutendheit bewußt; wenn aber ein Mann wie der Empfänger ihm ausdrücklich zustimme[25]), werde das einen ganz andern Eindruck machen. — Sonst aber führte in diesen Schriftstücken meist eine hochmüthige Intoleranz, die Ungeduld eines propagandistischen Eifers die Feder. Man merkt es

deutlich, der Briefsteller kann kaum die Zeit erwarten, wo wenn nicht die ganze Kirche, so doch wenigstens die vaterländische den Fortschritt, welchen die Aufklärung verlangt, auch wirklich gemacht haben werde.

Ob das eine idealistische Selbsttäuschung gewesen ist? Oder aber ein ernstlich verfolgter, durch die politischen Conjuncturen in Frankreich erleichterter Plan? — Man hat gemeint: vielmehr das Letztere. Und nicht blos Berengar habe denselben gefaßt, auch Heinrich I. sei darin eingeweiht gewesen. Auf nichts Geringeres als auf Wiederherstellung einer Gallicanischen, Romfreien Kirche (wie sie zeitweilig in bedingter Weise gegen Ende des 10. Jahrhunderts bestanden hatte) mit eigenthümlichem Dogma wären die Gedanken des Königs und Berengars hinausgegangen[26]). Es ist wahr, der eine oder andere der Gegner will wissen, daß diese Nachtmahls-Stürmer auch noch andere Lehren angegriffen, die Kindertaufe bekämpft[27]), die gesetzmäßigen Ehen aufgelöst hätten. Ja, Dinge, welche man nicht einmal zu denken wagen dürfe, wolle man sich nicht der ärgsten Blasphemie schuldig machen, habe der Eine dem Andern ins Ohr gesagt[28]). — Eine Nachricht, welche, so wie sie lautet, kein prüfender Historiker für glaubwürdig erachten wird; die Farbe des Ketzerrichterlichen haftet zu deutlich daran. Allein diese Inquisitoren haben vielleicht ein Halbrichtiges gewittert; was vorübergehende zweifelnde Gedanken gewesen sein mögen, wurde in Uebertreibungen als festes, geheimes Bekenntniß des Unglaubens gedeutet. Aber grade wenn das letztere eine Thatsache wäre, dann sicher die Nichtbetheiligung des Königs eine zweite. Die Gründung einer lediglich neologischen Kirche konnten nur unpraktische Leute planen, nicht er. Die Stellung desselben überhaupt in diesem Streite ist durch die fragmentarische Ueberlieferung nicht aufzuhellen[29]). Also bleibt nur übrig, dem Berengar allein jene die Aufklärung in ganz Frankreich erzielenden Gedanken zuzuschreiben. — Aber diese kreuzen sich eben mit ganz andern.

Wie könnte die Vernunft anders leuchten als in der Finsterniß? wie die Aufklärung erglänzen, wäre nicht die Nacht der Unwissenheit da? — Dazu kam, daß dieser Aristokrat des Talents eine unüberwindliche Abneigung gegen alles Plebejische hatte. Grade in der Reibung beider Elemente wirkte derjenige Reiz, welchen für Naturen dieser Art alles Esoterische hat. Also erklärt sich die jener weitesten Ausdehnung widersprechende Beschränkung seines ganzen Unternehmens auf einen auserwählten Kreis von Geweihten. Die reine Wahrheit ist niemals für Alle; sie kann nur als Geheimlehre tradirt werden. Soll man doch die Perlen nicht vor die Säue[30]) werfen; die starken Speisen nicht Jedermann reichen[31]). Also gilt der Wahlspruch der Accomodation: der stumpfsinnigen Menge muß man die Klarheit der ächten Vernunfterkenntniß verbergen, damit sie nicht geblendet werde; um Anstoß zu vermeiden, hat man zu verheimlichen, was man weiß; schweigen ist besser als reden. Man darf sich gegen die Unvernunft, welche die Gewalt in Händen hat, schützen, indem man ein Anderes mit dem Herzen bekennt, ein Anderes mit dem Munde[32]). — Wie die Umstände nun einmal sind, bleibt die Toleranz der allein richtige Grundsatz. Und wird dieser maßgebend, so kommt es statt zu einer praktischen universellen Reform vielmehr nur zu einer Umstimmung der Denkweise innerhalb der höheren Gesellschaft. Neben der Gemeinde der Wissenden, welche auf ein quietistisches Freidenkerthum angewiesen ist, verharrt die exoterische Großkirche in dem hergebrachten Glauben. Die Autorität, durch die Vernunft gefällt, erhält sich in der unvernünftigen Welt als unvertilgbare Macht.

Ein Widerspruch ist das allerdings, aber schwerlich für ihn ein so empfindlicher gewesen, als man meinen möchte. Brachte ihn doch grade dieser Dualismus in den glücklichen Fall, auf Erfolg und Mißerfolg gleicherweise sich berufen zu können. — Man trifft vielleicht das Richtige nicht ganz, wenn man urtheilt, Berengar habe zwischen der Stellung eines wissenschaftlichen

8*

Aufklärers und eines rationalistischen Demagogen geschwankt. Denn das erstere ist er von Natur und nach vorwiegender Absicht gewesen; die Rolle des zweiten hat er nur übernommen, weil sie durch die Natur der Dinge ihm zugefallen war. Die Sensation, welche seine Invectiven hier und da auch innerhalb der niederen gesellschaftlichen Schichten erregten, war freilich nicht die ächte Popularität; aber sie konnte dafür ausgegeben werden und kitzelte den Ehrgeiz nicht minder als der Anstoß, welchen „das Volk" an der aufklärerischen Theorie nahm. Mochte der Eindruck so oder anders sein, immer konnte das Eine wie das Andere von ihm ausgebeutet werden. Den Widersachern galten die harten Leiden der Zeit als Züchtigungen[33]) um der verderblichen Irrungen willen, welche dieser neue vermaledeite Häretiker verschuldet habe. Umgekehrt klagte dieser über die sittliche Corruption[34]) des Clerus und sah darin ohne Zweifel die Strafe für die Verdunkelung der reinen Lehre. Diese entarteten Priester wissen nichts Anderes zu thun als zu verdummen und zu verdammen[35]). Kreuzige! Kreuzige! rufen sie lieber[36]), als daß sie auf die Argumente antworten. — Aber auch im entgegengesetzten Falle bewährte sich ja sein Recht. Schien es so, als ob die Propaganda innerhalb und außerhalb der gebildeten Kreise erhebliche Eroberungen machte, dann hieß es: die Wahrheit muß siegen; alle Welt will fortschreiten. Wiederum wenn man auf Widerstand stieß, dann wurden jene bereits bekannten Phrasen flüssig, welche dies Schicksal des Alleinstehens als das von der Vertheidigung der Wahrheit unabtrennbare verkündigten. — Und daneben tröstete zeitweilig das Vertrauen auf den mächtigen Verbündeten in Rom.

XIV.

Die Stellung Berengar's zur römischen Curie, dieser zu jenem ist eine denkwürdige Episode in der Geschichte dieser Zeit.

Folgerecht hätte der Mann, welcher das Recht der Autorität im Principe läugnete, die papale als die schlimmste Entartung derselben beurtheilen, die Opposition gegen sie grade am allermeisten schärfen müssen. Man hatte alle Veranlassung zu erwarten, daß der Antagonismus gegen Rom immerdar die Spitze seiner Polemik geblieben wäre. Statt dessen ist eine bedenkliche Unstätigkeit nur zu sehr beglaubigt. Je nachdem dort die Conjuncturen wechselten, wechselte auch der Ton seiner Rede. So oft die Curie ihn ihre Ungnade fühlen ließ, antwortete er mit Worten der Verachtung. Er dachte nicht daran, der Person zu schonen. Recht mit Behagen wird Papst Leo IX. von ihm als ein feiger Schwächling verhöhnt[1]); was Gewissen heißt, ist diesem Priester unbekannt gewesen; er hat sich zum Richter aufgeworfen ohne alle Untersuchung[2]). Aber eben darum gilt er wohl den Gegnern als der heilige[3]) Vater; er heißt der Apostolische[4]), vermuthlich weil er das Widerspiel alles Apostolischen war. Hätte er auch nur irgend ein Gefühl von der Würde des Stuhls St. Peter's gehabt, er hätte doch wenigstens mit einigem Anstand den Proceß gegen Berengar leiten müssen[5]). Aber Gewalt galt in Rom schon damals für Recht; vergewaltigt ward in Vercelli nicht Berengar in der Person der dort anwesenden Gesandten, sondern Christus der Herr, der Apostel, nach welchem die römische Kathedra sich zu nennen pflegt[6]). — Und nun gar jener Nicolaus II., jener leichtsinnige, unwissende[7]) Wüstling mit seinem Humbert[8]). Nicht nach Menschenweise hat er den Vertheidiger der Rechte der Menschenvernunft behandelt; den wilden Thieren wurde er auf sein Geheiß vorgeworfen[9]). Denn also ist jene Rotte von Fanatikern zu nennen, welche in seiner Gegenwart durch Geschrei und Drohungen den von Todesangst Gemarterten zwangen, mit den Lippen eine Formel auszusprechen, welche nicht die alte Abendmahlslehre, sondern eine neue, ein Dogma des Wahnwitzes verkündigte[10]). Nicht als der Infallibilität Hort, nein,

als der Fallibilität Sitz ist damals Rom Jedem kenntlich geworden, welcher Augen hatte zu sehen.

Aber freilich zu Alexander's II., beziehungsweise zu Gregor's VII. Zeiten sah Berengar dort ein ganz Anderes. Mit einem Male ist daselbst, wie es scheint, die apostolische Autorität wiederhergestellt. Jener weiß jetzt nur in Worten der Ehrerbietung von der Erhabenheit des römischen Cardinalats[11]) zu reden. Durch den Gruß, dessen ihn der apostolische Vater gewürdigt hat, fühlt er sich auf das Höchste geehrt[12]); sein Segen ist ihm eben so heilig wie den treuen katholischen Söhnen allen. Das Bedürfniß die Wahrheit vor der Welt zu bekennen muß nunmehr der Pflicht des Gehorsams[13]) weichen; auch er legt die Finger auf die Lippen, nachdem Seine Heiligkeit geruht hat, das weise Gebot des Schweigens zu ertheilen[14]). — Allein als er auf dem römischen Concile im Jahre 1079 von Gregor VII. sich betrogen wähnte, da wurde „der verrätherische, verdummte Papst"[15]) wieder ein Lieblingsausdruck seiner zornigen Polemik. Diese hat ihn sich selbst zurückgegeben. Die Accommodation ist zu Ende, die Autorität und ihr Feind stehen wieder einander gegenüber, — freilich nachdem dieser von jener im Staube gekrochen ist.

Aber auch das Verfahren auf der anderen Seite scheint der Consequenz zu ermangeln. Die inquisitorische Strenge und die verhältnißmäßige Duldung, welche die Päpste, wie bereits vorausgesetzt wurde, bewiesen haben, ist so auffällig, daß gerade darum das Verständniß dieser wandelbaren Politik um so dringender erfordert wird. — Es kann keine Frage sein, daß der zweite Abendmahlsstreit der römischen Curie höchst unbequem kam. Ganz andere Aufgaben als doctrinäre war sie damals im Begriffe zu lösen. Dergleichen vergleichgültigten sich ihr in Vergleich zu der welthistorischen Mission, welche sie meinte erfüllen zu sollen. Wäre diese Fehde nur eingeschränkt geblieben auf die Französische Landeskirche oder eine lediglich dogmatische gewesen, gern würde sie dieselbe Zurückhaltung gezeigt haben, welche einst Nicolaus I.

während des Gottschalk'schen Streites geübt hatte[16]). Aber das Abendmahl war nicht blos Dogma, es war auch Element des Cultus und darum dem praktischen Volksglauben unvergleichlich wichtiger als die prädestinatianische Theorie. — Zwar hatte Rom im neunten Jahrhundert in Betreff der Beurtheilung der Lehre des Paschasius Radbertus schweigen können, aber nur deßhalb, weil es nicht gefragt worden war; der Conflict zweier schulmäßigen Theorien hatte die Sicherheit des katholischen Bewußtseins nicht gefährdet. Dagegen sogleich im Anfange des Berengarischen Handels zeigte dasselbe sich überaus empfindlich, wie wenigstens jene kirchlichen Eiferer sagten, welche unter Voraussetzung der Wandelungslehre als eines unzweifelhaften Dogmas lediglich die Verurtheilung des neuen Häretikers von der Curie verlangten. Zu dieser selbst gehörten aber nicht Wenige[17]), welche, jene Voraussetzung bestreitend, vielmehr selbst noch die Suchenden waren. Und doch stimmten die Einen mit den Anderen darin überein, daß die Römische Tradition die Stätte alles Suchens und Findens sei. Allein die Suchenden[18]) fanden ein Anderes als die des Fundes sich Rühmenden: die Thatsache, daß ein identisches, fest ausgeprägtes Abendmahlsdogma aus der alten Kirche nicht überkommen war. Die Verlegenheit war peinlich; denn dies Eingeständniß schien ganz geeignet, das Vertrauen zu dem katholischen Grundprincip in Frage zu stellen. Wie war es also zu verwundern, wenn die Curie sich übereilte, — dann wieder zauderte? — Zwei Parteien innerhalb ihrer selbst standen einander gegenüber. Beide waren gleicherweise streng Römisch; aber die eine, darauf bedacht die Autorität Roms vor allem auf das Fundament der Orthodoxie zu stützen, verlangte eine reiche volle Formulirung der längst hier einheimischen Lehre. Die andere, wesentlich kirchlich politisch gestimmt, hätte sich am liebsten begnügt mit einem unbestimmten dogmatischen Formular, um desto bestimmter die realen Machtverhältnisse zu sichern. Jene ward von Humbert, diese von Hildebrand geführt. Folgerecht mußte jener ebenso exclusiv gegen

den Mann von Tours sich verhalten, als dieser geneigt sein ihm Toleranz zu beweisen. Aber nicht blos dies. Es ist sicher, daß der Letztere sogar nicht ohne positive Sympathien in dieser Hinsicht war. Eine räthselhafte historische Anomalie auf den ersten Blick, aber grade darum in der Geschichte der Hierarchie dieses Jahrhunderts eine der anziehendsten Scenen.

XV.

Berengar zählt Hildebrand in jener Streitschrift, welche darauf eingerichtet ist von dem gebildeten Frankreich gelesen zu werden, ganz unbefangen zu denjenigen, welche die Wahrheit erkannt haben [1]). Graf Gottfried von Anjou sagt ihm in einem Privatbriefe das Nämliche ins Gesicht [2]). Schon als man erfuhr, er werde im Jahre 1054 nach Frankreich kommen, erscholl lauter Jubel in dem Lager der Aufgeklärten [3]), man harrete seiner wie der Erscheinung eines rettenden Engels. Allerdings, sie wurden enttäuscht; ein rückhaltsloses Bekenntniß der reinen Lehre ward aus seinem Munde nicht gehört. Nicht aber deßhalb nicht, weil er irgendwie Zweifel an derselben gehegt hätte; die Berengarianer waren darin einverstanden, daß der Römische Legat die klare Ueberzeugung durch zweideutige Reden verläugnet, das Licht der Aufklärung gegen besseres Wissen wieder ausgelöscht habe [4]). Seine Pilatus-Stellung [5]) war das vielbesprochene Thema ihrer Klagen. In der That ein höchst charakteristisches! In Tours waren damals zwei Parteien, die eine wie die andere im Namen der Kirche redend, mit dem ächten realistischen Kirchenmann aneinander gerathen. Er verstand beide nur zu gut; sie aber nicht ihn. Diese unduldsamen zudringlichen Aufklärer mit ihrem Dogmatismus waren dem Meister der praktischen Kirchenpolitik nicht weniger zuwider als die Fanatiker der Tradition mit dem ihrigen. Sollten die kühnen Projecte, über denen er lange genug gebrütet hatte,

zur Ausführung kommen, dann mußten — so schien es ihm damals — beide neutralisirt werden.

Die Berengarianer forderten, daß Alles zu Ehren „der Wahrheit“ geopfert werde. Eben dies zu thun war Hildebrand im Begriff. Aber ihm war die Wahrheit nicht zuhöchst ein theologisches Dogma, sondern das göttliche Recht der Weltherrschaft der römischen Kirche. Diese hat seiner Ansicht nach allerdings auch die reine Lehre, „Rom ist unbesiegbar in den Waffen, in dem Glauben“[6]); aber dieselbe ist nur ein Consequens, welches sich aus ihrer allgemeinen übernatürlichen Autorität ergiebt. Nicht ein bestimmter materieller Gehalt der Lehre war ihm unentbehrlich; auf den Stempel der Legalität kam es demjenigen an, welcher versicherte, daß dieser Petrinische Sitz niemals geirrt habe, niemals irren werde. Was das Dogma angeht, so hätte er sich gern mit Wenigem begnügt, die Berengarische Doctrin in schwankender Fassung um so lieber gewähren lassen, als sie seinem klaren Verstande mehr zusagen mochte als die seiner Gegner. Aber darum war sie doch noch nicht seine eigene. Was die damaligen Aufklärer religiöse Ueberzeugung nannten, kannte er zu wenig. Die von ihnen so stark betonte Frage war ihm eben keine Gewissensfrage. Ob er bekennen, ob er nicht bekennen sollte, darüber entschied nicht die individuelle Erkenntniß, sondern das universelle Interesse der Kirche.

Berengar war ein durch und durch abstracter Doctrinär, ein Feind aller autoritativen Gewalt; die religiöse Freiheit das Palladium, für welches er stritt. — Hildebrand verwandte sein kirchenpolitisches Genie wesentlich auf Herstellung absolutistischer Institutionen. St. Peters Sitz soll gebieten auch über das Gewissen.

Der Eine, welchem die Herrschaft der Vernunft Alles galt, wollte die Kirche reformiren durch Verbreitung einer weltlichen Aufklärung, unbekümmert darum, ob jene durch die Differenz der Freidenker und der Altgläubigen zersetzt werde; der Andere, welchem alles wissenschaftliche Bedürfen zerrann in dem Glauben

an die übermenschliche Stiftung, durch Erlösung von der Knechtung unter die Weltmächte. Das theokratische Regiment ist erhaben über allen Widerspruch der Vernunft.

Jener war der kritische Forscher, der Fortschrittsmann des Gedankens, der Kämpfer für das subjective Recht; dieser der strenge Positivist, der allein für die Souverainität des übernatürlichen Gottesreichs fechtende Held, alles wählerische Fragen als Empörung niederzuschlagen berufen. Nicht Meinen, Denken, Grübeln führt zur Gewißheit; die gebenedeiete Jungfrau inspirirt sie den Flehenden, so lange die Kirche nicht den letzten Spruch gethan hat.

Nichts zeigt klarer den principalen Gegensatz Beider trotz des verhältnißmäßigen Zusammenhaltens als der Hergang auf dem Römischen Februar-Concil im Jahre 1079. Wäre die von Berengar selbst herrührende Erzählung desselben allseitig richtig — und das Wesentliche scheint durch die Aussagen von Männern der entgegengesetzten Partei, freilich in kirchenpolitischer Beziehung Antihildebrandinern, beglaubigt[7]) zu werden —: so würde zugleich ein Anderes sicher, daß Gregor VII. ein stärkeres dogmatisches Interesse für Berengar gehegt hätte, als wir ihm zuzutrauen bisher geneigt sein konnten. Schon im Jahre 1078 soll er das Mögliche gethan haben, die Synodalen zur Toleranz zu vermögen[8]). Als man aber zwölf Monate später abermals zusammentrat, versuchte er sogar einen eigenthümlich starken Druck auf die Abstimmung zu üben. Er faßte den Gedanken, derselben durch das Orakel der Maria präjudiciren zu lassen; aber er war vorsichtig genug nicht selbst dieselbe zu befragen. Einer der Vertrauten hatte das auf seine Weisung gethan und bald genug die Antwort erhalten, man solle bei dem Wortlaut der biblischen Lehre verbleiben, gegen welche Berengar nicht verstoße[9]). Als aber dennoch die Majorität auf Verdammung erkannte, zögerte er keinen Augenblick sich zu fügen. Als Synodal-Mitglied hatte er während der Debatte, wie Berengar erzählt, mit den auf dessen Seite Stehenden zusammengehalten. Kaum aber war es constatirt,

daß die Vota anders sich entschieden hatten, als er erwartete, da opferte er die eigene Meinung[10]). Selbst die Erklärung des von der heiligen Jungfrau Inspirirten mußte dem Beschlusse der Synode als eines geregelten Instituts der Kirche weichen oder ward vielleicht nunmehr in Betreff der Aechtheit verdächtigt. Der Diplomat, der alle seine kleinen Künste verbraucht hatte, Berengar zu retten, mußte jetzt die eine große verwenden, sich selbst zu retten. — Schon hatte er viel auf das Spiel gesetzt: mit dem Glauben an die zweifellose Sicherheit der Römischen Tradition, welche von ihm stets gelehrt war, schien das Schwanken und Suchen in den Synodal-Tagen schwer vereinbar[11]). Bereits sahen gewisse resolute Leute, welche von dem Verlaufe der Dinge gehört hatten, darin eine bedenkliche spiritualistische Schwärmerei[12]); schon setzte man die im Besitze des festen Dogmas unwandelbare Römische Kirche und den suchenden Hildebrand einander entgegen. Die Gefahr, welche ihm aus der Bezweiflung der persönlichen Orthodoxie entstand, konnte nur durch jene außerordentliche Demonstration, welche wir in der Schluß-Scene der Februar-Synode erkennen, abgewehrt werden. Wäre daselbst abermals ein zweideutiges Decret zu Stande gekommen, dann hätte die große antihildebrandinische Faction die Mittel des Beweises für den Abfall vom Glauben — denn also beurtheilte doch die Volksstimme Berengar's Doctrin — in Händen gehabt und wäre unter Zertrümmerung der Gregorianischen Herrschaft als die augenscheinlich rettende Macht der Kirche zum Siege gelangt. Aber obwohl dieser Fall nicht eintrat; die Heinricianer hatten doch Material genug, des Papstes Rechtgläubigkeit in Frage zu stellen. Und das ist nicht nur mit theilweisem Erfolge, sondern auch mit einem gewissen Rechte geschehen. Sind Mentalreservationen auch sonst bei ihm nachweisbar; in welchem Falle wäre die Annahme von dergleichen gegründeter als in diesem? — Und selbst wenn es von seiner Seite am Ende der Synode zu einer aufrichtigen Anerkennung des schließlichen Formulars gekommen wäre; es bliebe

nichtsdestoweniger eine unbestreitbare Thatsache, daß die Epoche jener Kirchenreform, welche nur auf dem Fundamente eines überspannten Supranaturalismus erzielt werden konnte, in Rom von freidenkerischen Neigungen begleitet war; daß er selbst durch das Dulden einer gewissen Unbestimmtheit der Lehre dem religiösen Individualismus Rechnung zu tragen bereit war. — Allein das durchschlagende Bedürfniß der Zeit erheischte vielmehr eine gesteigerte Präcision, ein reicheres Detail, eine festere Normirung.

Nichts verringerte mehr die Schätzung der Berengarianer als der Umstand, daß dieselben in der Negation zwar einig waren, in der Position aber einen erheblichen Dissensus [13]) nicht verbergen konnten. Den Traditionstheologen gegenüber standen sie wie Ein Mann. Man hörte in ihren Reden, man las in ihren Schriften die nämlichen Argumente; die Phrasen: „Licht, Aufklärung, Freiheit" waren in aller Munde; die Kritik erklärte sich für unüberwindlich, zählte die Stunden der Dauer der verblendeten Reaction oder rühmte die Isolirung als das eigenthümliche Vorrecht der Vernünftigkeit [14]). Aber wenn man nun diese Vernünftigen des Näheren nach der viel gefeierten „Wahrheit" fragte, so vernahm man vielmehr einen Wirrwarr der Meinungen: jede behauptete die wahre, die vernünftige zu sein. Die Disputation war zuversichtlich als der Weg bezeichnet, welcher methodisch zum Ziele führte; aber diese Methodisten selbst zeigten vielmehr „evident", daß eben dieses ihnen disputabel geworden war. Wie war es da zu verwundern, daß demnächst das Gefühl der Enttäuschung in den Reihen selbst der Berengarianer um sich griff? — Dem Einen behagte die Rücksichtslosigkeit der Kritik nicht [15]); dem Anderen schien des erfolglosen Streites längst zu viel, die Rückkehr von „den trüben Gewässern der Disputation" zu der Schrift als der reinen Quelle der Wahrheit ersprießlicher zu sein [16]). Sie wollten weder von diesem noch von jenem Kirchenvater etwas wissen; keine menschliche Autorität, nur die Bibel soll gelten. Nicht die natürliche Ordnung, die übernatürliche Allmacht ist das

Maß, an welchem wir das Mögliche zu schätzen haben, heißt es nunmehr auch bei den Abtrünnigen auf dieser Seite.

XVI.

Berengar hatte kein Recht darob so bittere Klagen zu erheben, wie er that. Das eigene thatsächliche Verfahren in Vergleich mit den theoretischen Idealen war ein zu greller Widerspruch. Kam es darauf an, Anderen Strafpredigten zu halten, dann floß der Mund über von den wohlbekannten Paränesen; aber selbst Märtyrer zu werden, dazu fehlte ihm nicht, wie er sich vorredete [1]), die Begabung, vielmehr der persönliche Muth. Jeglicher Aufschwung, welchen er nahm, ward immer wieder geknickt durch die unmännliche Todesfurcht. Statt zu wirklichen Leistungen kam es vielmehr zu schwächlichen Velleitäten. Und nicht blos dies. Derselbe Mann, welcher im Verkehr mit Anderen so viel vom Gewissen zu reden verstand, hatte gleichwohl ein System der Sophistik erfunden, das seinige zu betäuben. Die Unterscheidung zwischen einer Confession des Herzens und einer Confession der Lippen, die Apologie der Unverbindlichkeit erzwungener Eide [2]), die Mentalreservationen [3]), die Anleitung zur Selbstrechtfertigung waren Leistungen in einer spinosen Dialektik und sittlich entwürdigende Niederlagen zu gleicher Zeit. Die ursprüngliche rigoristische Lehre von der Wahrhaftigkeit, durch die Praxis widerlegt, sollte gleichwohl aufrecht erhalten; die abstracte Ethik und das persönliche Ethos sollten ausgeglichen werden. Aber war denn das so schwer? — Hatte man denn nicht wer weiß wie oft erklärt, daß man nur mit Vernünftigen sich zu verständigen vermöchte? — Wie darf man die Wissenden lästern, wenn sie in dieser irrationalen Welt die rationale Wahrhaftigkeit nicht erreichen können? — Wo die brutale Gewalt herrscht, hat die sittliche Pflicht ihre Grenzen. Statt jener zu trotzen, ist vielmehr als Mittel der Nothwehr die Ueberlistung zu gebrauchen, um sich für höhere Zwecke zu erhalten. Warum also nicht eine wahnsinnige dogma-

tische Formel mit dem Munde plappern und zugleich dem Herzenskündiger das Bekenntniß der Wahrheit ablegen[4])? — Indessen das war nur die eine Methode der Selbstrechtfertigung. Diese neue Wissenschaft verstand noch eine andere zu verwenden. Sollte Jemand an die Märtyrer der alten Kirche erinnern wollen, welche doch in der nämlichen Welt, deren Unverstand die Aufgeklärten des elften Jahrhunderts beklagten, den Glauben bekannt und mit ihrem Blute besiegelt haben: so wird demselben zu bedenken gegeben, das Martyrium sei nicht Jedermanns Sache[5]), oder selbst Petrus habe zur Zeit des Lebens des Herrn denselben verrathen, — auch Plato sich accommodirt[6]). — Aber sind denn das nicht Autoritäten? Diese nicht Nullitäten in den Augen der Fortschrittsmänner? — Ja und Nein, — wie es eben paßt. —

In der That, ein scharfsinniger Theoretiker der Aufklärung ist Berengar gewesen, ein Heros derselben war er nicht. Sein Schicksal gestaltete sich so, daß ihm Gelegenheit gegeben war, sein Leben zu einem tragischen Drama zu weihen. Aber die Art, wie er wirklich in demselben auftrat, trug nahezu einen entgegengesetzten Charakter. Er unterlag nicht physisch, um geistig desto tapferer sich aufrecht zu erhalten. Er kam zum Falle mit dem klarsten Bewußtsein darum. Der Widerstreit der Gewissensqualen und der Casuistik der Beschwichtigungen zerrüttete die sittliche Kraft. Dieser peinliche Kritiker war doch so unkritisch wie möglich in Bezug auf sich selbst.

Die zeitweilige Ueberschätzung seiner Person im Kreise der Anhänger war eine verführerische Macht. Drogo hatte ihn dereinst den Unvergleichlichen genannt[7]). Schon nach wenigen Jahren war in einem anderen Briefe[8]) desselben Autors darüber Klage, daß der Adressat doch zu leicht das Ohr den Schmeichlern öffne. Und ein Anderer, welcher ihn gekannt zu haben scheint wie Wenige, erklärte schließlich, auf die von ihm gemachten Erfahrungen zurückblickend: ob dieser Handel, um die Wahrheit an das Licht zu bringen oder um den Ruhm auszubreiten, angefan-

gen sei, wisse nur Gott allein[9]). Ich stimme nicht bei, meine vielmehr, daß das auch der Historiker mit Wahrscheinlichkeit wissen könne. Unter Verneinung des Rechtes des also formulirten Dilemmas ist das bereits gefällte Urtheil aufrecht zu erhalten. Aber mag nun das Eine, mag das Andere das ausschließliche Motiv gewesen sein, oder, wie ich vermuthe, Beides: keines war stark genug, Wollen und Handeln in Harmonie zu bringen.

Nicht ein männlicher Protest, nicht eine aufrichtige Bekehrung haben ihm den Frieden des Gewissens, die Ruhe des Lebens geben können. Durch die Marter einer außerordentlichen Demüthigung sind die Freibriefe des Papstes[10]) erwirkt, welche seine von nun an unantastbare Katholicität verkündigten. Die bald nach Schluß der Februar-Versammlung vom Jahre 1079 herausgegebene Geschichte derselben war freilich nicht blos ein ziemlich deutlicher Widerruf[11]); sie brachte auch in Bezug auf den Ursprung der dort zu Stande gekommenen Formel Enthüllungen der bedenklichsten Art; gleichwohl fand man in Rom für gut, das Eine wie das Andere wenigstens unmittelbar zu ignoriren. Der einmal Freigesprochene durfte unter dem Titel der Orthodoxie als Einsiedler auf St. Côme unangefochten leben[12]) und doch seine alten häretischen Meinungen festhalten[13]); er blieb auch in seinen letzten Jahren der nämliche Freidenker, welcher er vordem gewesen war, vielleicht nur ein noch mehr verbitterter. Dagegen diejenige Aufgabe, welche er sich selbst gestellt hatte, war, wenn auch nicht lediglich durch seine Schuld, so doch wesentlich durch diese vereitelt. Aber darum ist seine Geschichte mit Nichten eine bedeutungslose; die Erinnerung an dieselbe hat innerhalb der katholischen Kirche gleich einem Verhängniß fortgewirkt. Sie brach den Zungenmuth, aber nur um die Herzen vieler Tausender um so mehr zu empören. Hier sammelten und verdichteten sich die Gedanken der Verneinung, um als geheime Ueberlieferung in den Generationen der Gebildeten sich zu vererben. Die Aufklärung, welche von Berengar die Technik der Zweizüngigkeit erlernt hatte,

erhielt sich nicht blos viel behaglicher, sondern auch sicherer als durch gewagte Bekenntnisse durch das Mittel der Accommodation.

Dazu kam, daß der Eindruck seiner Schriften, welche auch nach seinem Tode viele Leser gefunden zu haben scheinen, nachweislich ein lange dauernder gewesen ist. Die selbst über das Ende des Jahrhunderts hinaus fortgesetzte antiberengarianische Literatur zeigt schon durch ihre Existenz, noch mehr durch ihren Inhalt, welch' ein Heer von Zweiflern der durch die Macht der Curie vermeintlich Geschlagene hinterlassen habe. Mögen Viele, wie ein Autor des zwölften Jahrhunderts behaupten zu können meint[14]), durch diese Apologeten bekehrt sein; viel größer dürfte die Zahl derer gewesen sein, in welchen die nämliche Lectüre grade die Scrupel erregte. Der Eine hatte vielleicht von Berengar gehört, aber Exemplare seiner Bücher sich nicht verschaffen können; er griff zu einer Schrift sei es von Lanfranc, sei es von Guitmundus, sei es von Durandus, sei es von Alger, fand sich aber mehr durch die Excerpte und Referate als durch die polemischen Erörterungen gefesselt. Ein Anderer, welcher bisher glücklich gewesen war in dem naiven Glauben, wurde grade durch das Zudringliche und Peinliche, das Gewundene und Monströse der Apologie irre. — Genug, die neue Wandelungslehre ist seitdem ein überaus wirksames Reizmittel der Skepsis[15]) geblieben.

XVII.

Nicht minder vielleicht jene Theorien, welche in dem eben erzählten Conflict die nur abstracten Basen der gegnerischen Erörterungen gewesen waren. Man kam fortan nicht lediglich bei Gelegenheit auf dergleichen zurück: die Lehren von dem Verhältniß des Wissens zum Glauben wurden grade in den Decennien nach Berengar's Tode der directe Gegenstand der wissenschaftlichen Tagesfragen. — Es ist unnöthig den Beweis anzutreten, daß

von Keinem mehr als von Anselm von Canterbury die Wucht dieser Aufgabe empfunden wurde.

Er hatte die Erbschaft angetreten, welche Lanfranc in der Normandie, in Frankreich hinterlassen hatte. Die Geschichte der Nachtmahls-Fehde von Anfang bis zu Ende zu erfahren, zu beobachten, war er in der günstigsten Lage gewesen. Er weilte noch auf der vaterländischen Halbinsel[1]), als die Scene in Rom im Jahre 1059 von sich reden machte. Im folgenden Jahre war er Mönch in dem Kloster geworden, dessen Celebrität durch die Parteistellung seines Priors erheblich gesteigert war. Die Episode des Stillstands und des Wiederausbruchs des Kampfes erlebte er als Nachfolger in demselben Amte. Als Abt hatte er Gelegenheit, die Wirkungen desselben kennen zu lernen.

Was excentrische Antiberengarianer als Erfolg vorausgesagt hatten, schien sich erfüllen zu sollen. Die Negation hatte, wie es scheint, Eroberungen gemacht. Die Angriffe auf das Dogma wurden kecker als vordem. Man verachtete in gewissen Kreisen den christlichen Glauben als Glauben; die Einfalt der Kirchlichen war dem Spotte Preis gegeben[2]). Anselm redet von Ungläubigen, welche, ohne zuvor durch vernünftige Gründe überzeugt zu sein, schlechterdings zum Glauben sich nicht bequemen wollten[3]). Offenbar sind das die nämlichen, welche anderswo die Unfrommen[4]) genannt wurden. An andern Stellen wird über diejenigen Klage erhoben, welche frech genug seien, gegen das kirchliche Dogma Einsprache zu erheben: dieselben erklärten nur in dem Falle glauben zu können, wenn sie begriffen haben würden; läugneten alles, was sie nicht einsahen[5]). Endlich werden „Gläubiger" erwähnt, welche gleichwohl durch die ihnen bekannt gewordenen Einwendungen und Invectiven beunruhigt wurden[6]). —

Es wird kaum gelingen, die drei Classen mit gleicher Sicherheit zu verdeutlichen. Die erste — das ist unzweifelhaft — bestand aus solchen, welche auch dem Namen nach der christlichen Kirche nicht angehörten. Die „Ungläubigen" waren jene Juden,

welche die mit ihnen angestellten Bekehrungsversuche durch die oben angegebene Erwiderung vereitelten, überdies aber bei vorkommender Gelegenheit ihre Mißachtung des Christenthums nicht verhehlten. Die „Unfrommen" bildeten nicht etwa eine zweite davon verschiedene Classe; denn sie werden denjenigen entgegengesetzt[7]), welche als Getaufte den Glauben verneinen. Es ist wahr: der Schriftsteller bezeichnet auch die also Denkenden einmal als Nicht-Christen[8]), setzt sie aber dessenungeachtet ebendaselbst als nominelle Mitglieder der Kirche voraus, — ja sogar als pflichtschuldige. Sind sie doch durch Sacrament und Gelübde an den Kirchenglauben gebunden; wenn sie dies brechen, nicht zu widerlegen, sondern zu verdammen[9]). — Aber doch als schon Verdammte zu widerlegen. — Denn das thut der nämliche, welcher das das Glaubensprincip verkündigende Motto der Schrift gegen Roscellin vorgesetzt zu haben scheint[10]), um thatsächlich davon abzusehen. Die gegen diesen Getauften geübte Apologetik ist eben der Art, wie sie grundsätzlich nur gegen den Ungetauften zur Anwendung kommen sollte. Ein Widerspruch in formeller Beziehung so augenfällig wie möglich und doch aus dem praktischen Interesse des Scholastikers erklärbar. Indem er Nicht-Christen auch unter Christen anerkennt, scheidet er eine zweite Classe von Ungläubigen von der ersten ab. Die Einen sind ungetauft, die Andern getauft. Das berechtigt allerdings dazu, verschiedene Ansprüche an jene und diese zu machen. Indessen da die Denkweise der einen wie der anderen die nämliche[11]) ist: so darf auch die Methode der wissenschaftlichen Polemik die gleiche sein. — Dagegen der dritten Classe gehören die gläubigen Freunde[12]) an. Um so berechtigter also wäre das Verfahren, grade in diesem Falle seinem Principe gemäß[13]) den Unterschied des dogmatischen und apologetischen Wissens zu verdeutlichen, — durch eine andere Methode den also Gestimmten zum Wissen zu verhelfen. Gleichwohl tragen die diesen gewidmeten Beweisführungen denselben Charakter wie diejenigen, welche in der Polemik gegen

die Ungläubigen verwendet werden: die hier in Betracht kommenden Schriften Anselm's entwickeln durchweg rationelle Gedanken. Man mag, um das zu erklären, daran erinnern, daß diejenigen, für welche dieselben bestimmt waren, über die kecken Angriffe des Unglaubens[14]), wie über das eigene Unvermögen zu deren Abwehr klagten. Indessen scheint nicht blos ihre Wissenschaft, sondern auch ihr Glaube der Stärkung bedürftig gewesen zu sein. Die Aufklärung der Zeit war für sie nicht blos eine feindliche, sondern auch eine versucherische Macht: in den eigenen Herzen stiegen Gedanken auf[15]), welche den Einwendungen der Ungläubigen nur zu ähnlich waren. Darum ließ man es sich nur zu gern gefallen, daß der große dialektische Meister, dem man dergleichen Bekenntnisse ablegte, die Anleitungen zur Apologetik so einrichtete, daß sie in erster Linie die Zweifel „der Gläubigen" lösten. Ja Bücher dieser Art wurden in überaus zudringlichen Petitionen bei ihm bestellt[16]). Begreiflich verlautete bei diesen Gelegenheiten nichts, was als ein Antasten des Kirchenglaubens gedeutet werden konnte; es fehlte schwerlich an positiven Bezeugungen der Ehrfurcht, des treuen Gehorsams gegen die Autoritäten.

Indessen noch weit unzweideutiger war das Begehren, die künftigen Leser dieses Mal mit Berufungen auf dergleichen zu verschonen. Reine Vernunftbeweise[17]) sollten gegeben werden, ebenso verständlich für Ungläubige wie für Gläubige. Mochten die Bittsteller immerhin zu den letztern gerechnet werden; die Gewißheit, welche diesen eigen sein soll, hatten sie nicht. Grade dem, was nach Anselm's Lehre zuhöchst dieselbe bringen soll[18]), der Autorität wollten sie entfliehen. Um so weniger werden sie, durch ihn mit den Argumenten des Wissens bekannt geworden, Neigung gehabt haben zu derselben zurückzukehren. Mochte er noch so oft erinnern, dergleichen seien nur Wahrscheinlichkeitsrechnungen, nicht ausreichend[19]), den Defect des Glaubens zu ersetzen, jene Leser oder Hörer sind schwerlich alle davon überzeugt worden. Die einen, durch seine rationellen Erörterungen befrie-

digt, durch den Gedanken, die Wissenden geworden zu sein, beglückt, mochten darum in zweiter Linie die Glaubenden bleiben oder werden. Die andern stimmten dem bescheidenen Apologeten in der Schätzung des nur verhältnißmäßigen Werthes des wirklich Geleisteten nur zu gern bei; aber in Erinnerung an jene anderen, die Ansprüche erheblich höher spannenden Verheißungen, in welchen er die Evidenz der Argumentation in Aussicht zu stellen schien[20]), fühlten sie sich nunmehr als die Getäuschten. Sie hatten, von dem Gedanken an das Irrationale des Dogmas gequält, in dem stringenten Beweis zugleich mit der Erlösung von der Autorität den verlorenen Glauben wiederzufinden gehofft. Statt dessen war ihnen mit der Einsicht in das Mißlingen des ersteren vielleicht auch der Versuch diesen herzustellen mißlungen. An Stelle jener Plerophorie, welche Anselm selbst in diesem Falle forderte, trat dauernd die Skepsis. — Und diese bezog sich wahrlich nicht auf Kleinigkeiten. Es gab, wie es scheint, derer nicht wenige, welchen die stete Rede von dem Willen Gottes, als der höchsten Instanz, bei der man sich zu beruhigen habe, als eine Ausflucht der Verlegenheit galt. Dem Satze: das von Gott Gewollte ist das Vernünftige, stellten sie den andern entgegen: das Vernünftige ist das von Gott Gewollte. Alles, was der menschlichen Vernunft widerstreitet, kann nicht das von ihm Gewollte sein[21]). — Nicht die eine oder die andere dogmatische Detailfrage bereitete Bedenken; grade die unzweifelhaft fundamentalen, wie die nach der Existenz und dem Wesen, nach der Möglichkeit und Wirklichkeit der Menschwerdung Gottes, der Nothwendigkeit der Versöhnung bewegten gewisse Kreise. Anselm redet von Brüdern, welche die Lösung des Themas, welchem das Monologium und Proslogium gewidmet sind, von ihm verlangt hätten; von Gelehrten, von Ungelehrten, welche mit den bezüglichen Scrupeln sich quälten. Das veranlaßt, vor allem an Mönche zu denken, nicht lediglich an die in seinem Kloster einheimischen, aber doch vornehmlich an diese. Also waren — wenn

richtig ist, was wir vermuthen — die Meinungen und Zustände daselbst andere geworden, als sie unter Lanfranc's Priorat gewesen zu sein scheinen, nicht ohne seine Schuld. Jene bis zum Extrem getriebene dialektische Schulung in der weltlichen Wissenschaft, welche daran gewöhnte, alle Materien dieser Art gleichmäßig durch die Technik des Syllogismus zu verarbeiten, und die von demselben Meister so stark betonte geistliche Autorität hatten wohl in manchem Jünger eine Spannung bewirkt, welche unerträglich wurde. Unter den Einwirkungen des Berengarischen Streites gerieth der eine oder andere ins Schwanken und versuchte die Einheit des Wissens zu finden. Die durch Lanfranc begründete conservative Wissenschaft, wenngleich durch Anselm's Tiefsinn gekräftigt, vermochte das Bedürfniß der Kritik um so weniger zu ersticken, je häufiger man Gelegenheit hatte, die freien Reden der Aufklärer unmittelbar oder mittelbar zu erfahren. Eigene und fremde Gedanken flossen in einander und wurden doch auch unterschieden, um desto unbesorgter Bekenntnisse der Art ablegen zu können, wie sie Anselm erwähnt. Und dergleichen vernahm er oft genug auch von denen, welche seinem Kloster nicht eigenthümlich angehörten. War dasselbe doch längst nicht mehr die abgesperrte Stätte einsamer Asketen; einen Wallfahrtsort[22]) der Wißbegierigen konnte man es nennen. Von Nah und Fern kamen Boten mit ihren Paqueten, Pilger mit ihren Neuigkeiten, ihren Fragen, ihren Zweifeln, um demjenigen zu beichten, welcher allein mächtig genug schien zum Lösen. Und gelöst hat er dergleichen wirklich, wie der Biograph erzählt, nicht blos jenem Boso[23]); welcher, zum begeisterten Jünger geworden, sich nicht mehr von ihm zu trennen vermochte, sondern vielen Anderen gleicherweise. Indessen dürfen wir von den Reden, welche dem Genannten als Colloquenten in dem Gespräche von der Menschwerdung in den Mund gelegt werden, auf die Denkweise der Anderen schließen, so war diese neue Gläubigkeit doch nicht die festeste. Sie

mußte gestärkt und behütet werden; gradezu herausfordernd aber zum Kampfe war „der Unglaube" unter den Getauften.

Als Repräsentanten desselben bezeichnet Anselm[24]) den Roscellin[25]). Ob mit Recht? — Bedeutsam ist es gewiß, daß er bei der Positivität des Christenthums, gleich als wäre es die einzige Religion der Welt, nicht meinte stehen bleiben zu können und bereits die Aufgabe einer comparativen Religionsphilosophie andeutete. Die offenbar authentische Aussage[26]) von den drei Gesetzen, dem heidnischen, jüdischen und christlichen, dem gleichmäßigen Rechte, der gleichmäßigen Pflicht der Heiden, Juden und Christen, das ihrige zu vertheidigen, stellt nicht nur diese Religionen als geschichtliche Erscheinungen auf gleiche Linie; es scheint auch, als solle die letzte Entscheidung der alle Apologie richtenden rationellen Kritik überwiesen werden. Allein die Deutung, als ob der Verfasser ein die wahre Religion Suchender sei, wird doch in Betracht der Art, wie er sich in die Zahl der Christen[27]) einschließt, als eine unbegründete abzuweisen sein; durch die Berufung auf Anselm's Urtheil kann man sie nicht rechtfertigen. Mag dieser immerhin erklären, dem Roscellin könne man nicht beikommen durch die Autorität der heiligen Schrift[28]), da er an dieselbe nicht glaube, es bleibe nur übrig, denjenigen, welcher sich durch die Vernunft zu vertheidigen versucht, durch die Vernunft zu widerlegen; es wird dadurch zunächst nichts Anderes beglaubigt, als der subjective Eindruck, welchen die Haltung des einen Forschers auf den andern machte, mittelbarer Weise aber unter Vergleichung der oben angeführten Worte allerdings noch ein Weiteres. Dieser „Häretiker" wollte nicht sein Christenthum vergessend erst wissen, um eventuell zu glauben[29]), wohl aber sich des christlichen Glaubens vergewissern durch eine Apologie, welche ihrer Natur nach polemisch werden mußte gegen diejenige, in welcher Heiden und Juden sich versuchten. Freilich war das eine Aufgabe, welche durch das Abschätzen des religiösen Gehalts auch des Christenthums nach rationellen Kriterien gelöst werden konnte.

Allein wir dürfen diese Consequenz nicht ziehen, um unter Beziehung auf Anselm dieselbe als eine sichere Thatsache vorauszusetzen, da vielmehr die einzige[30]) Urkunde, welche wir von seiner Hand haben[31]), ganz andere Aufschlüsse giebt. In derselben wird auf der einen Seite die Autorität der heiligen Schrift[32]) auf das Höchste gefeiert, auf der anderen die menschliche Irrbarkeit[33]) anerkannt, ausdrücklich das wahrscheinlich Fehlerhafte der eigenen Lehre aus dem mangelhaften Verständniß des überschwänglich reichen göttlichen Wortes hergeleitet. Derselbe Mann, welchen man im Namen der Kirche zu Soissons verdammt hatte[34]), nennt nicht nur Rom das Haupt der Welt, er rühmt sich auch der Gunst der öffentlichen Meinung daselbst[35]). Statt des Tones des hochmüthigen Absprechens, welchen sein Gegner gehört haben will, vernehmen wir dort den der demüthigen Bitte um bessere Unterweisung. Weit davon entfernt die Verunglimpfungen seines Namens zu erwidern, urtheilt der Versöhnliche in Worten höchster Anerkennung über die Leistungen des freilich auch der Irrung ausgesetzten Anselm[36]). Und doch hatte dieser in der Polemik sich gleich einem den Schüler zurechtweisenden Lehrer geberdet; sein Gericht über den Nominalismus hielt sich sicher für ein vernichtendes. Nichtsdestoweniger beruht dasselbe auf argen Mißverständnissen. Roscellin ist nicht jener frivole Sensualist[37]) gewesen, welcher lediglich materielle Einzeldinge als seiend anerkannt hätte. Die bekannte ihm zugeschriebene nominalistische Formel erklärt sich aus dem Triebe einer sich überbietenden Opposition gegen einen Realismus von doch nur scheinbarer Tiefe.

Dieselbe hätte, wie man vermuthen darf, Anstoß erregt, selbst wenn der Conflict ein nur logischer geblieben wäre. Aber derjenige, welcher weder der erste[38]), noch vielleicht der vornehmste Nominalist dieser Zeit war, verschärfte den Gegensatz durch die ihm eigenthümliche Anwendung des Logischen auf die Trinitätslehre[39]). Dies und der Umstand, daß man in Berengar's Abendmahlslehre eine Con-

sequenz der nominalistischen Theorie[40]) zu erkennen meinte, haben bewirkt, daß man so viel Redens von ihr machte im Sinne der dogmatischen Verdächtigung. Der Name desjenigen, welcher um der erzwungenen Abschwörung willen als ein zweiter Berengar von den Oppositionsmännern verherrlicht war, wurde nunmehr Bezeichnung einer aufklärerischen Partei[41]), die allerdings existirte, deren Mitglieder wir aber nicht wissen. Roscellin ist uns bekannt, aber der Aufklärer, welcher er sein soll, war er nicht[42]).

Eher konnte man versucht werden, den hochadeligen Mönch Gaunilo[43]) als einen ihrer Sprecher zu betrachten. In der That, seine Gegenschrift[44]) gegen Anselm's Proslogium erschöpft sich nicht in der speciellen Kritik, welche die Schwäche des ontologischen Beweises darlegen soll; man erkennt darin den Protest des gesunden Menschenverstandes gegen einen anspruchsvollen, tiefsinnigen, aber unkritischen Idealismus. Dieser hatte ein von allen dogmatischen Voraussetzungen unabhängiges Argument für das Dasein Gottes verheißen. Gaunilo deckte schonungslos diejenige auf, welche in der Prämisse verschleiert war. Er offenbarte sich allerdings als den in dieser Beziehung voraussetzungslosen, aber auch in Bezug auf die Leistungsfähigkeit der reinen Vernunft sich nicht täuschenden Denker; einen Empiriker möchte man ihn nennen, wäre nicht das Vertrauen zu der rationellen Kritik zugleich ihm eigen. — Ob aber das, um dessentwillen wir ihn also charakterisiren, nicht lediglich ein gymnastischer Versuch gewesen ist? — Vielleicht war der nämliche, welcher zeigen wollte, daß er sich auf das regelrechte Beweisen verstände, daneben ein Klosterbruder nicht weniger fromm als die anderen alle in Marmoutiers. Vielleicht war er nicht der einzige, in welchem grade durch Anselm's zudringliche Apologetik skeptische Gedanken erweckt wurden. Vielleicht schloß er seine Abhandlung mit dem Erguß frommer Gefühle, um sich desto sicherer gegen den Verdacht zu schützen, als gehöre er zu der geheimen Gesellschaft der Aufklärer, und gehörte ihr wirklich an. —

Drittes Buch.

I.

So viel scheint sicher zu sein, bis gegen Ende des elften Jahrhunderts hatten sich die von Berengar stammenden Motive der Aufklärung in Frankreich erhalten. Bereits damals, weiter im zwölften Jahrhundert waren neue hinzugekommen.

Schon vor Anfang desselben hatte jene Periode weltgeschichtlicher Bewegungen begonnen, welche, wie oft bereits dargestellt worden ist, die christliche Menschheit in neue Bahnen führte. Der alte Wandertrieb der Germanen erwachte in neuer Stärke oder wurde erweckt durch außerordentliche Veranlassungen. Man kann zweifeln, ob die Kreuzfahrten dergleichen gewesen oder vielmehr Aeußerungen des vorhandenen Triebes. In jedem Falle war Urban II. der Seher der Zeit, welcher das schauete, was bislang die gleichzeitige Generation als Ahnung bewegt hatte. Von ihm ward das Ziel enthüllt, welches der Wanderung und dem kriegerischen Enthusiasmus zugleich die rechte Weihe gab. Es soll hier nur bestätigt werden, was durch andere Geschichtsschreiber begründet ist, daß diese bewaffneten Pilgerfahrten einerseits das excentrisch Visionäre der mittelalterlichen Stimmung auf das Höchste gesteigert, dem Asketismus einen gewaltigen Aufschwung gegeben haben [1]). Aber durch dieselben wurde andererseits unmittelbar und mittelbar auch eine eigenthümliche Weltlust [2]) angeregt.

Die heilige Stadt erschien allerdings dem frommen Glauben als ein Ort himmlischer Verklärung; aber irdisch war sie doch

nicht weniger als der Weg dahin. Diese Wanderungen sind mit Nichten ausschließlich religiöse Bewegungen gewesen. Man kann sie gemeinsame Reisen, kriegerische Expeditionen mit demselben Rechte nennen. Mochte immerhin vor allem bei dem Unternehmen des Jahres 1096, aber auch bei den späteren in der größeren Zahl der Pilger die Begeisterung des Glaubens das vorwiegend Bewegende sein; Sinnlich-Irdisches war derselben von Anfang beigemischt gewesen. Und je länger desto mehr ward Beides gleich gewerthet. Das Interesse der Andacht, welches sich in der Anschauung der heiligen Stätten befriedigte, war nicht ohne jenes andere, ferne Länder zu besuchen. Die Büßungen der Askese wurden theilweise von denselben geleistet, welche die Genüsse jener Reise nach dem Orient kennen lernen wollten. Unter den kaum zählbaren Schaaren, welche mit dem Kreuze sich zeichnen ließen, um dem Heiland das Kreuz nachzutragen, mit dem Schwerte sich umgürteten, um für ihn, als den das Heer sichtbar leitenden obersten Kriegsherrn, zu fechten, waren doch Tausende, welche das Getümmel, die Abenteuer des Lagerlebens lockten. Nicht für immer. Die Einen kehrten heim, die Anderen blieben als friedliche Ansiedler in Palästina[3]). In der Wonne der Andacht hatten sie die Wallfahrt angetreten; in himmlische Visionen verloren, unter dem Geleite Christi[4]) und der Heiligen dieselbe vollendet. Mit einer unermeßlich erweiterten Kunde der natürlichen Dinge, bereichert mit sinnlichen Anschauungen, zum Verständniß der gemeinen Wirklichkeit ernüchtert, der Weltlust voll, kam man in die alte Heimath zurück oder blieb in der neuen.

In dem einen wie in dem anderen Falle traten nicht selten die Mühen der Werkelarbeit an Stelle der asketischen Contemplation. Neben dem Verlangen nach dem Kampfe gegen die Feinde der Kirche kam der Sinn für den friedlichen Völkerverkehr auf. Während jenes stieg und fiel, erhielt sich dieser mit einer gewissen gleichmäßigen Stätigkeit, um neue Cultur-Verhältnisse vorzubereiten. Die Ausschweifungen der asketischen und spiri-

tualistischen Triebe hatten die Heerzüge gegen den Islam motivirt. Der feinere Geschmack für materielle Lebensgenüsse war eins der Resultate. Die Begeisterung eines exclusiven Glaubens war es gewesen, welche Millionen gegen dessen Feinde gewaffnet hatte. Stimmungen der Toleranz, Neigungen zum Indifferentismus scheinen Tausende zurückgebracht zu haben[5]).

Aber sehen wir von diesen Folgen, an welche unsere Darstellung noch einmal erinnern wird[6]), auf die ersten Anfänge zurück, so waren selbst diese nicht unzweideutig.

II.

Schon das Wandern selbst war ein sich Lossagen von den gewohnheitsmäßigen Banden des Lebens[1]), ein thatsächliches Suchen über die Grenzen der durch die Geburt gegebenen Verhältnisse hinaus, eine Kritik in Thatsachen. Allerdings von den Kreuzfahrern ward dieselbe nicht in unbeschränkter Weise geübt. Die Kirche welche, diese Reisen anregend auch die Ziele vorschrieb, vereitelte alles Wählen. Es war in Wahrheit ihre Autorität, welche wenigstens in der ersten Zeit sogar die Bewegungen der Kreuzheere leitete. Gleichwohl wurden durch diese jene anderen sei es veranlaßt, sei es verstärkt, in welchen lediglich die regellose Wanderlust sich auswirkte. Nicht blos jenen Nachtrab der Glaubensarmee meinen wir, welcher in weiter Ferne folgte, zum Theil von dieser sich ganz ablöste und seine eigenen Abenteuer suchte. Massen noch ganz anderer Art zogen im 12. Jahrhundert in Deutschland und Frankreich umher, mit der bewußten Absicht als die Emancipirten sich zu geberden. Neben den Troubadours traten die Vaganten[2]) auf, aber nicht, um den weltlichen Gesang durch den geistlichen zu übertönen. Diese entarteten Glieder des clericalen Standes suchten ihre Ehre in dem Ruhme eines um so ungebundeneren Weltlebens. Kleine Gruppen schwollen in über-

raschender Schnelligkeit zu kaum übersehbaren Schaaren an. Flüchtige Mönche, beweibte Priester, Magister, welche den Schulstaub abschütteln oder andere Lehranstalten aufsuchen wollten, schlossen sich an: eine buntscheckige Procession lärmender Protestmänner, voll Lebenslust und um so zügelloser, je peinlicher bisher der Zwang der Disciplin gequält hatte. Ihre ursprüngliche Heimath war das Kloster oder die Pfarrwohnung; die Stätte, wo sie dermalen am liebsten lebten, der Reisepfad oder das Wirthshaus. Da haben sie gezecht und gescherzt, gelacht und gesungen, des Lebens Ernst hinweggespottet, und doch des ernsten Sittenrichters Amt verwaltet. Cynisch im Ausdruck, platt in der Form, stark abstechend von der Zartheit der metrischen Weisen der Troubadour's [3]), spiegelt das Lied der Vaganten die Stimmung der Autoren um so klarer ab. Sie sind erbittert, wie man sieht, durch die Wahrnehmung der Carricaturen des geistlichen Standes; kein Wort ist zu hart, um zu zeichnen und zu züchtigen [4]), was sittlich anwidert. Die grellen Contraste zwischen Bestimmung und Leben werden in ebenso grellen Farben gemalt. Die Maler gebrauchen dergleichen nur zu gern. Diese ostensible Antipathie ist, wie es scheint, doch zugleich nicht ohne geheime Sympathie.

Es ist wahr, nirgends finden wir da, wo der frivole Unglaube der Zeitgenossen geschildert wird [5]), ein ausdrückliches Wort, welches denselben genehmigte. Niemals hat diese Poesie das katholische Dogma offen angegriffen oder angezweifelt. So schneidend die Kritik ist, so rückhaltslos in Bezug auf die Personen, in keinem Verse wird ein häretischer [6]) oder gar den Unglauben unmittelbar bekennender Satz ausgesprochen. Aber wahrlich auch kein apologetischer. Und schwerlich ist das ein unschuldiges oder zufälliges Fehlen; vielmehr ein heimliches und doch nur zu verständliches, zugleich positives Zeugen auch gegen die Kirche. Diese verheißt die seligmachende zu sein im Gegensatze zu der Welt. Unsere Sänger preisen die letztere als diese Spenderin in ebenso ausschließlicher Weise. Die Kirchlichen verklagen sie hart [7]); der

Kirche selbst bedürfen auch sie, nur um neuen Stoff zur Parodie zu gewinnen [8]).

Dort steht das Haus Gottes, hier die Schenke [9]). Dort oben locken die himmlischen Engel; hier unten blinkt der schäumende Pokal. Also lasse man im Himmel beten für die fröhlichen Zecher auf dieser Erde! — Die christlichen Mysterien galten wohl als fromme Phantasien entzückter Seelen. Man gedenke ihrer, wenn das Sterben nahet; in dem diesseitigen Leben feiert man andere. Man gehe nur den Weg, welchen diese lustigen Wanderer eingeschlagen haben, befreit von den Satzungen eines weltscheuen Methodismus, von der Enge der Klostermauern nicht mehr umfangen; man versüße sich den Aerger über der Menschen Thorheit durch die Würze der Satire, man schelte um so herzhafter auf diese schlechte Welt, je mehr sie dazu herausfordert, und man wird in ihr das finden, was die Kirche nur verheißt, aber nicht bietet, — der Seele Seligkeit. —

III.

Jene altklugen Meister meinten das nicht, welche nach einem Leben voll Saus und Braus sich endlich zur Ruhe gesetzt hatten und weinerliche Vorlesungen hielten über die himmlische Bestimmung des Menschen. Unter Seufzern über die eigenen Mißgriffe als sittliche Fehltritte der Jugend empfahlen sie Anderen geistliche Zucht und geistliche Wissenschaft als die wirksamsten Mittel den profanen Sinn zu bannen. Und doch lebte in diesem oder jenem dieser Klagenden das alte Weltkind fort. Es verrieth sich in der nämlichen Rede, welche die geschehene Conversion bekennen wollte. Der eine [1]) erklärte sich für schuldig, dereinst Liebeslieder gedichtet zu haben. Seit dem Eintritt in das Kloster sollte das allerdings anders geworden sein. Aber nicht blos ward fortgesetzt, was angefangen war; alle diese Frivolitäten möglichst schamlos einzugestehen, machte dem alten Sünder

eine ganz besondere Freude[2]). Der andere, der sich bewogen fühlte, eine bewegliche Epistel[3]) über die Tändeleien des Hofclerus des Königs Heinrich II. von England zu schreiben, brauchte nicht lange Forschungen anzustellen: den Stoff lieferten die eignen Erfahrungen. Auch er hielt es für das Gerathenste, die eigene Vergangenheit zu verdammen[4]). Je rückhaltsloser die Confessionen lauteten, um so wirksamer sollten sie rühren. Aber der Mann, welcher diese Umkehr predigte, hatte sie selbst noch nicht vollzogen. Er redete sich das vor und konnte es doch nicht beglaubigen. Daß die Ruhe der Seele nur zu finden sei in dem Erbe der Heiligen, davon bekennt er überzeugt zu sein[5]); aber er hat zuviel gelebt in dieser Welt, „um jenes erwerben[6]) zu können."

In der That, das ist deutlicher geredet, als Noth thut. Der scharfsinnigere Leser erkennt auch ohn solche Erinnerung in den zierlichen Sätzen, welche jene Asketen-Moral verkündigen, den stylistischen Stutzer. Mag er auch noch so heftig klagen über die Verirrungen der Zeitgenossen[7]), ein Wehe ausrufen über die schlimme Verweltlichung; er selber bleibt doch, was er war. Die Welt ist arg, aber doch gut genug um als Schauplatz des literärischen Ehrgeizes[8]) zu dienen. — Episteln über Episteln wurden von ihm und Anderen geschrieben, vor den schlimmen Thorheiten „der Welt" zu warnen. Aber was half das? —

Diese Autoren nicht weniger als die Adressaten waren Kinder des Jahrhunderts, von dem modernen Zeitgeiste inspirirt. Hier machte sich ein Cleriker, schon hoch in Jahren, immer noch mit den Rechts- und Humanitätsstudien[9]) zu thun und hörte die Frage, ob es denn nicht endlich an der Zeit sei sich an des Apostels Wort zu erinnern, Christum lieb haben sei besser als alles Wissen[10]), ließ sich aber dadurch, wie es scheint, in der bisherigen Lebensordnung nicht beirren. Dort hatte ein anderer die Bücher überhaupt bei Seite gelegt, um das Geschäft des Geldmachens[11]) zu übernehmen. Aber auch da, wo das wissenschaftliche Interesse sich erhielt, wollte es doch keineswegs sich sei

es ausschließlich, sei es überwiegend durch die Theologie befriedigen. Die contemplative Neigung wich auffällig häufig der ausschließlich wissenschaftlichen[12]), der Sinn für die Gotteswissenschaft dem für die Jurisprudenz.

In Deutschland nicht weniger als in England und Frankreich schienen mit einem Male hier und dort Geistliche und Mönche vielmehr Jünger der Themis als des Herrn werden zu wollen. Sah man sich um z. B. in den Zellen des Klosters Corvey[13]), so fand man mehr Exemplare der Rechtsbücher als der Bibel. Man arbeitete fleißig genug, aber nicht, wie man sollte. Oft mußte Abt Wibald die Disciplinargewalt anwenden, um die Erinnerung an die geistliche Beschäftigung zu verschärfen. — Am Hofe des Erzbischofs Theobald von Canterbury saßen die Cleriker vom Morgen bis zum Abend über dem Justinianischen Codex oder dem Decret, um den juristischen Scharfsinn zu üben[14]). Selbst der verbannte Thomas Becket muß sich von seinem getreuen Johannes von Salisbury mahnen lassen, statt über die Kanones vielmehr über die Psalmen zu sinnen[15]). Und Peter von Blois, von Haus aus eine philologisch-juristische Natur[16]), dazu durch die Richtung der Zeit für diese Studien entschieden, ringt vergebens darnach, sich und Andere von den verführerischen Reizen derselben zu befreien. Er wird nicht müde in wohlgefügten Sätzen hier einen jüngeren, dort einen älteren Bekannten zu ermahnen[17]), endlich zu jener Wissenschaft von den göttlichen Dingen überzugehen, welche allein Genüge gebe. Allein er selbst versteht offenbar nicht sich darein zu finden. Deutlich genug sieht er die Gefahren, welche solche Werkelarbeit dem Jünger des Herrn bereite[18]). Die weltlichen Gesetze sind ja heidnischen Ursprungs; ihre Kenntniß bringt nicht den Frieden, sondern den Streit; je häufiger dieser ist, desto mehr wird jene erweitert. Sie erbauet nicht, sondern zerstört[19]). Indessen bleibt das Alles eine schwächliche Tirade, eingegeben von den sentimentalen Stimmun-

gen. Diese kommen und gehen, ohne irgend die Lebensansicht zu ändern.

Die Weltlust, welche zu bannen man wiederholt den Anlauf nimmt, bricht immer wieder mit unwiderstehlicher Macht durch. Der Asketismus statt zu ertödten wirkt vielmehr belebend. Man war verzückt in Visionen und Betrachtungen der Ueberschwänglichkeiten der himmlischen Welt oder erkünstelte dergleichen. Aber der Sinn für die diesseitigen Verhältnisse, einmal in ungewöhnlicher Weise erweckt, war doch nicht einzuschläfern. — Der Trieb des weltlichen Wissens, des selbständigen Suchens hatte sich nicht nur erhalten, sondern gesteigert, damit eine die Aufklärung irgendwie erzielende Tendenz.

IV.

Gefördert wurde dieselbe auch fernerhin grade durch die Maßnahmen der Reaction. Es sei nur flüchtig daran erinnert, daß in dem Kirchenregiment wie in der Disciplin, in der Praxis wie in der Wissenschaft die im Kampfe Berengar's siegreich gebliebene Autorität als die Alles entscheidende Instanz sich zu halten suchte [1]).

Aber je anspruchsvoller sie die Unterwerfung forderte, um so mehr schärfte sich die Opposition oder der Zweifel [2]). Und dieser sah sich überdies täglich herausgefordert durch das seit dem Anfange der Kreuzzüge in neuen, wie man meinte, unerhörten Hyperbeln sich überbietende Mirakelwesen.

Die Wallbrüder erlebten dergleichen auf den Zügen zum heiligen Lande und in demselben [3]); aber die Berichte darüber, die massenhaften Reliquien, welche von dort importirt wurden, entzückten auch die in Europa einheimische Christenheit. Und gleich als ob eine geheime Eifersucht dabei mitgewirkt hätte, die Funde in den alten christlichen Ländern blieben hinter denen, welche man in dem neuen machte, kaum zurück. Es verging in manchen Gegen-

den kaum ein Tag, an welchem nicht die eine oder andere Wunderthat als die vornehmste Neuigkeit erzählt worden wäre[4]). Vielleicht ist in den meisten Fällen auch in diesem Jahrhundert die naive Gläubigkeit das Motiv gewesen. Aber auch Betrug und Absicht der Täuschung, gemeine Handelsspeculation waren dabei im Spiele. Unter den Zeitgenossen waren wenigstens einige[5]) scharfsichtig und wahrhaftig genug, dergleichen[6]) aufzudecken. Sie gelten uns als die Fortsetzer einer historischen Kritik, welche das in den meisten Kreisen überwiegend Träumerische der Lebensstimmung wenigstens einzuschränken beflissen sind. Nicht als ob sie dasselbe zu überwinden vermocht hätten; aber sie ernüchterten doch hier und da, schärften die Beobachtung in einzelnen Fällen.

Schon die ungeheure Massenhaftigkeit der vorgeblich geschehenen Wunder machte sie stutzig. Und wiederholt in der Lage, die Täuschungen enthüllen zu können, warnten sie in eindringlicher Rede vor der kritiklosen Schätzung alles Dessen, was die Legende des Tages verkündigte, und drangen auf Scheidung des Aechten und Unächten[7]). Sie wollten hindern, daß das Wunder, je häufiger die Zeitgenossen sich einbildeten dasselbe zu erleben, um so mehr an die Stelle der natürlichen Ereignisse in deren Bewußtsein träte; der Unterschied zwischen dem natürlichen und übernatürlichen Geschehen in dem Zauberlichte des Aberglaubens zerfließe[8]). Es war der Gedanke von der verhältnißmäßigen Selbständigkeit der Welt, welcher in jenen Männern aufleuchtete. Nicht als ob derselbe ihr gesammtes Bewußtsein geklärt hätte; vielmehr blieb dasselbe vielfach umdunkelt von den Irrungen des Volksglaubens. Und schon darum haben sie schwerlich auch nur in der nächsten Umgebung nachhaltigen Einfluß geübt. Wohl aber war der Eindruck des schneidenden Contrastes zwischen ihrer Special-Kritik und des sich fortsetzenden Mirakelwesens geeignet, wenigstens vorübergehend ernstere Gedanken, auch die Neigung zu einem nüchternen Beobachten zu wecken. —

Man hörte von den Klagen, welche Guibert von Nogent

über die außerordentliche Schwierigkeit der Ausmittelung des wirklich Historischen erhoben hatte [9]), las vielleicht selbst in seiner Geschichte der ersten Kreuzfahrt die Warnungen vor Leichtgläubigkeit [10]), die Mahnungen zur Unterscheidung der wahren und falschen Wunder, zur Prüfung aller mündlichen und schriftlichen Berichte, die Beispiele der absichtlichen Entstellung des Thatbestandes [11]) und wurde vielleicht zu einer Vergleichung dieser also zweifelhaft gemachten Ueberlieferungen mit denen der evangelischen Geschichte selbst geführt. Der Eine oder Andere, nunmehr aufmerksam geworden auf den Ursprung der Sage und deren Uebertreibungen, die Differenz des Factischen und der volksmäßigen Erzählung, mochte je länger je mehr auf den Gedanken kommen, daß es sich im Grunde mit jenen alten Traditionen über die Apostel ebenso verhalten möge wie mit diesen neuen. Nicht allein die von den Kirchenvätern überkommenen mochten zweifelhaft werden, sondern auch die der kanonischen Apostelgeschichte selbst. Der Apologet, welcher grade diese letztere als die authentische Urkunde gegenüber den sonstigen schwankenden Ueberlieferungen würdigt [12]), hat nicht bedacht, daß die von ihm gemachte Scheidung dem gewöhnlichen katholischen Volksglauben seiner Zeit nicht geläufig war. Und hätte er länger gelebt, so würde er erfahren haben, daß die Kritik, welche er selbst empfohlen hatte, von anders Gestimmten anders geübt ward.

Die Petrobrusianer wollten weder von den unkanonischen Apostelgeschichten noch von der kanonischen etwas wissen. Der Zumuthung des Glaubens stellten sie die Forderung des Beweises für die Aechtheit entgegen [13]). Man verlangte die Aussagen der Zeugen selbst statt der Ueberlieferungen derselben. Beriefen sich die Katholiken auf die Kirche als die die Wahrheit dieser Zeugenschaft verbürgende Autorität, so erwiderten diese Häretiker, vielmehr bezeuge sie nur das, was sie selber glaube; nicht aus Wissen, nur aus Glauben stamme das Ansehen, welches sie den neutestamentlichen Büchern zu verleihen beanspruche.

V.

Ein dreistes Antasten, wie man sieht, nicht nur eines Bestandtheils des katholischen Systems, sondern des Princips oder doch ein Enthüllen der Zweideutigkeit des Begriffs der Tradition als geschichtlicher und constitutiver [1]), der sichere Ansatz zu einer zu gründenden historischen Kritik. Aber sie wird sofort in einer Weise angewandt, welche zum völligen Skepticismus verführen konnte. Freilich der eigenen Erklärung nach wollte diese Secte nicht das nur glauben, was sie selbst gesehen und erfahren hatte (was der Gegner unterschiebt), sondern die Berichte derer anerkennen, welche selbst gesehen und erfahren hatten [2]). Aber indem sie das zur Bedingung alles historischen Wissens machte im Gegensatze zu dem zu Glaubenden, ward der unvergleichlich größte Theil der Vergangenheit aus dem Bereiche des ersteren ausgeschlossen. Die Wissenschaft der Geschichte, welche an die Stelle des Glaubens treten soll, reicht nur so weit, als das Vernehmen der ursprünglichen Zeugen ermöglicht wird. Und wie nahe lag der Satz der weiteren Consequenz, welche Peter der Ehrwürdige bezeichnet, nichts sei zu glauben als das, was man selbst gesehen und erfahren habe! — Unser Autor zieht dieselbe im apologetischen Interesse, um die Petrobrusianer durch Nachweis des Selbstwiderspruchs zu widerlegen. Sie bekennen, an das in Heilsthatsachen sich offenbarende Evangelium zu glauben, und haben dieselben doch nicht gesehen [3]). Wie können sie also, ohne der eigenen Voraussetzung untreu zu werden, das Zeugniß der Kirche in der Weise entwerthen, wie sie thun. Das Evangelium ist ja auch als schriftliches von derselben ebenso überliefert wie die Apostelgeschichte, die biblischen Schriften alle. Die in Rede stehenden Gegner, welche jenes anerkennen, ohne daß die von ihnen erhobene Forderung erfüllt würde, werden also durch das eigene Thun der Unhaltbarkeit ihrer Doctrin überführt.

Aber umgekehrt haben gar Manche in dieser Zeit den Kanon

der Selbsterfahrung als das nunmehr entdeckte Mittel beurtheilt, allen Irrungen zu entgehen[4]). Hatten doch auch sie sich überzeugt, wie von Anderen Wunder gefälscht[5]), Reliquien untergeschoben, Heiligen-Legenden ersonnen würden. Die neu Aufgeklärten wollten nunmehr selber sehen und sahen ebendeshalb vielfach — keine Wunder[6]), wohl aber viele Apologeten erstehen, welche auch das zu erklären wußten, unglücklicher Weise aber auf völlig widersprechende Weise. Nur der Glaube schaut das Wunder; weil es daran Vielen mangelt, mangelt ihnen auch das Auge für das wirklich geschehende Wunder, sagte der eine[7]). Nein! Weil der Glaube schon hinreichend gekräftigt ist, darum werden dergleichen heutigen Tages weniger vollbracht als in der alten Zeit, wo derselbe erst zu kräftigen war, sagt nicht der andere, sondern derselbe Apologet[8]), dem also das augenblicklich als unbestritten vorausgesetzte Factum der Seltenheit des Wunders als Erweis für die jetzt umfassendere und reinere Christlichkeit gilt. — Allein giebt es denn nicht auch im zwölften Jahrhundert Millionen Nicht-Christen[9]), welche ebenso, wie das dereinst in den ersten Jahrhunderten geschah, durch dieselben außerordentlichen Mittel zu überführen wären? — Gewiß, darum werden sie unter Umständen auch heutigen Tages noch angewandt. In Palästina, ruft Peter der Ehrwürdige aus, geschehen auch jetzt noch zu dem nämlichen Zwecke ebenso viele Wunder als in Christi und der Apostel Zeit. Selbst wenn diese nicht gethan wären, würden jene völlig ausreichen, in den „Ungläubigen" den Glauben zu erwecken[10]), wenn diese nur sehen wollten. Aber auch gar Mancher unter den durch Kritik ernüchterten Gläubigen in Europa hätte trotz des gekräftigten Glaubens nur zu gern gesehen[10a]) — und hörte und las doch nur diese Worte des Apologeten, welche lediglich verkündigten, was Andere gesehen zu haben versicherten. Dagegen sahen sie wirklich in den engsten Erfahrungskreisen Beispiele nicht blos der Täuschung[11]), sondern auch der Selbsttäuschung in diesen Dingen. Der eine meinte dieses, der Andere jenes Wunder

erlebt zu haben. Jener zweifelte vielleicht nur an der Richtigkeit der Wahrnehmungen des Anderen, um die seinigen für desto sicherer zu halten. Konnte man aber nicht unter dem Eindrucke so vieler Irrungen in der Auffassung des ächten Thatbestandes irre werden auch an den eigenen? — Konnte man nicht wenigstens zu bedenklichen Schlüssen auf die Beschaffenheit aller Ueberlieferungen, auch der von dem Leben Jesu kommen? — Jede religiöse Secte hat ihre heilige Geschichte; jede, dem Bann der Voreingenommenheit unterstellt, erklärt nur diese für die glaubwürdige [12]). Diejenige, welche sich die christliche Kirche nennt, verfährt nicht anders. Wie? wenn Dasjenige, was sie überliefert, auch nur eine Sammlung von Legenden wäre, von Selbstgetäuschten und Täuschenden überkommen? —

Wir wissen, daß Gedanken dieser Art bereits in diesem Jahrhundert in gewissen Kreisen wenigstens angedeutet, in anderen laut ausgesprochen worden sind. —

VI.

Die Volksmeinung, daß der Heilige legitimirt werde durch das Wunder, wurde hier und da bestritten [1]); die leichtsinnige eigenmächtige Kanonisation Unwürdiger zur Beschämung der Zeitgenossen persiflirt [2]), allerdings um die Würde der ächten Heiligen um so sicherer zu bestimmen. Aber mißlich war diese Methode doch in einer Zeit, wo die Apologeten vornehmlich die thaumaturgische Instanz als Kriterium der Wahrheit des Evangeliums [3]) anzurufen fortfuhren. Der Offenbarungscharakter desselben sollte durch die einst vollbrachten, ja noch mehr durch die in dem heiligen Lande eben jetzt geschehenen [4]) Wunder erhärtet; die Heiligkeit des Erlösers grade durch diese bewiesen; die Kanonisation eines Verstorbenen aber, selbst im Fall dergleichen beglaubigt werden könnten, nicht ohne Weiteres gefordert oder vollzogen werden. Das war eine Zumuthung, welche in ihrer Inconsequenz offenbar

geworden leicht das Gegentheil von dem bewirken konnte, was man beabsichtigte. Ward der eben erwähnte Kanon, welcher den Heiligendienst regeln sollte, auf die evangelische Geschichte angewandt, so war auch die Heiligkeit des Herrn in Frage gestellt. Denn die Acten einer gesetzmäßigen, den Thatbestand der evangelischen Geschichte bestätigenden Untersuchung konnte man doch nicht beibringen. Und wenn man auch nicht nachweisen kann, daß damals irgend Jemand das Bedürfniß fühlte, dergleichen als den Glauben bedingende Documente zu fordern, so bleibt doch ein Anderes um so wahrscheinlicher, daß die specifische Bedeutung Jesu, welche man auf der einen Seite zu feiern unternahm, auf der anderen grade durch das Ueberschwängliche dieser feiernden Reden wieder verdunkelt, ja möglicher Weise dem Zweifel Preis gegeben ward. Wenn Guibert von Nogent[5]) die erste Kreuzfahrt als ein Ereigniß preist so groß, wie es die Welt noch nicht gesehen, glänzender als alle Wunder des Alten Testaments; wenn der Mönch Robert[6]) meint, seit der Schöpfung der Welt, seit dem Mysterium des Kreuzes sei nichts geschehen, was diesem Zuge zu vergleichen sei: so mag das als eine vielleicht ungefährliche Hyperbel des gläubigen Enthusiasmus beurtheilt werden können. Aber sie leitete doch dazu an, statt des vergangenen Lebens Jesu vielmehr dasjenige, was dermalen in Palästina geschah, als die wirkliche heilige Geschichte zu betrachten[7]). Und in der zweiten Hälfte des Jahrhunderts hätten die excentrischen Thomisten[8]) in England in dem Martyrium des Erzbischofs von Canterbury eine Passions- und bald auch eine Auferstehungsgeschichte, welche die des Herrn beinahe überbot. Nüchterne Zeitgenossen dagegen, denen der auferstandeue Heilige nicht erschien, und die versuchen mochten die von Anderen berichteten Erscheinungen psychologisch zu erklären[9]), konnten diese Methode auch auf die evangelische Ueberlieferung übertragen. Wer diese Hypothese lediglich durch Erinnerung an die allgemeine Unkritik und traditionelle Gläubigkeit der Zeit entgründen zu können meint,

möge unter Anderem den Einfluß der die Skepsis anregenden Häresie auf die Stimmung des Volks erwägen.

VII.

Der Eindruck, welchen der Katholicismus als Religionssystem bereitete, beruhte wenigstens zum Theil auf der unverhältnißmäßigen Macht, welche demselben beiwohnte, auf der majestätischen Sicherheit seines Waltens. Die katholischen Apologeten haben von früher Zeit an das Eine wie das Andere betont. Auch diejenigen, welche unserem Weltalter angehören, bedienen sich dieses Mittels in den Ausdrücken des stärksten Selbstgefühls [1]). Aber die Klagen über die bedrohliche Zunahme des Abfalls [2]) von der Kirche schwächen doch die Kraft dieses Beweises wieder ab. In der That, je weiter das Jahrhundert fortschritt, um so weniger konnte man von der exclusiven Herrschaft der Kirche als katholischer reden [3]). Die häretische Opposition, statt zu weichen, stärkte sich in jedem Jahre. An die Stelle der wenigstens scheinbar ohne Zusammenhang wandernden Banden trat je länger je mehr ein organisirtes Gegenkirchenthum, sich verschleiernd und offenbarend, wie es die Politik gebot. In dem südlichen Frankreich war seit dem sechsten Jahrzehend die alte Kirche dem numerischen Bestande nach kaum die überlegene [4]). In den Grafschaften Albigeois und Toulouse erlebte man einen völligen Umschwung der Dinge: das, was die officielle Sprache Häresie nannte, herrschte in Wahrheit als katholischer Volksglaube, das herkömmliche katholische Dogma galt dieser Bevölkerung als Häresie. Und im Jahre 1165 geschah es, daß Bekenner des einen wie der andern, anscheinend als Vertreter gleichberechtigter Parteien gewürdigt, dieser Stellung entsprechend mit einander verhandelten [5]). War das gleich in diesem Jahrhundert ein Vorübergehendes, diese Art der Disputation, als Thatsache der Anerkennung, mußte die Sicherheit des katholischen Bewußtseins stören [6]). Noch mehr freilich

das Gewicht der Einwürfe der disputirenden Häretiker selbst [7]). Die Anklagen, daß das, was die katholischen Priester lehrten, nichts Anderes als Menschensatzung, die cultischen Uebungen Aberglaube, die Sacramente Blendwerke des Satans seien [8]), die lauten Reden von den Betrügereien der Messelesenden, den Leib Christi „machenden" Pfaffen [9]), in der Wirkung verstärkt durch den unter Katholiken und Häretikern gleich verbreiteten Haß gegen diese Verklagten, das vielfach Kritische der biblischen Erörterungen, — dies Alles konnte kaum anders als in Vielen das eingeschläferte Gewissen wecken, das erweckte verwirren, den Zweifel unter Hohen und Niedern erregen und nähren.

VIII.

Nicht minder veranlaßten dazu die Verhältnisse des Judenthums. — Es ist wahr, die Kreuzzugsbewegung hat das Exclusive der Stimmung der Christen zunächst verschärft, die Gräuel der Verfolgung [1]) über jene Unglücklichen gebracht, welche man als Feinde des Kreuzes haßte. Aber dauernd haben die angedeuteten Excesse nicht eingeschüchtert. Vielmehr scheinen die Juden in dieser Zeit fester und dreister aufgetreten zu sein als bisher. Vor allem in Frankreich [2]) unter Ludwig VII. und Philipp August lebten dieselben im Ganzen im Vollgefühl der Sicherheit und verkehrten mit den Christen auf gleichem Fuße [3]). Juden nahmen, unbekümmert um die wiederholten Verbote früherer Concile [4]), Wohnungen in den Häusern Jener. Christliche Knechte und Mägde dienten in jüdischen Familien [5]). Katholische Geistliche und Rabbinen nahmen keinerlei Anstoß an regelmäßigem Umgang. Die großen Barone in Südfrankreich stellten bewährte Israeliten an die wichtigsten Posten [6]). Von Papst Alexander III. wußte man, daß er einen jüdischen Haushofmeister [7]) in seinen Dienst berufen hatte. Andere verwendete man in anderen Fällen. Hier bedurfte man ihres Geldes, dort ihrer ärztlichen Kunst. Gar manchen

wissenschaftlichen Forschern unter den Christen waren ihre Reiseberichte, ihr reicher Bücherschatz unentbehrlich. Ihre Unermüdlichkeit in dem Fahnden auf Handschriften, ihr linguistisches zum Uebersetzen in hohem Grade befähigendes Talent, die Bekanntschaft mit den Verhältnissen der Araber und der christlichen Nationen, mit den Zuständen in dem Oriente und Occidente machten sie zu Leitern des wissenschaftlichen Weltverkehrs [8]). Um so leichter konnten sie das auch in Bezug auf den Austausch der religiösen Ideen zunächst in dem westlichen Europa werden.

In Spanien, wo ein dreifach gearteter Monotheismus bestand, hatten die daselbst einheimischen Juden die praktische Schule der theologischen Controverse durchzumachen mehr als anderswo Gelegenheit. Disputationen [9]), zuerst aus dem Stegereif gehalten, demnächst niedergeschrieben, dienten vielleicht Anderen zum Muster des Verfahrens in dem gleichen Falle. Genossen jeder der genannten Religionsgemeinschaften legten den Grund zu einer comparativen Apologetik. Schwerlich sind diese literarischen Versuche, in arabischer Sprache abgefaßt [10]), alle diesseits der Pyrenäen bekannt geworden; wahrscheinlich aber die dort erörterten Gedanken durch jüdische, aus der Halbinsel gebürtige Wanderer auch hierher verbreitet. Also empfingen auch die in Frankreich, England, Deutschland ansässigen Israeliten, vielleicht auf die Streitschriften des Jehuda ha-Levi [11]), Jacob ben Reuben [12]) aufmerksam gemacht, verstärkte Impulse zum keckeren Auftreten gegen die Christen. Diese Thatsache bleibt sicher, auch wenn jene hypothetische Begründung verfehlt sein sollte.

Schon die zunehmende Zahl der apologetischen Werke [13]) christlicher Autoren gegen das Judenthum ist beweisend; noch mehr der Inhalt derselben. Die mündliche Controverse, wie wir erfahren, wurde bald ein beliebtes Thema auch außerhalb Spaniens. Die Juden begnügten sich nicht mit bescheidenen Zweifeln, mit halblautem Spott [14]), mit gelegentlich angedeuteten Bedenken auf Veranlassung katholischer Bekenntnißacte; sie fühlten sich hin-

reichend sicher, um abgesehen von diesem Allen die Offensive ergreifen zu können. Begegnungen auf Reisen waren oft genug das Signal dazu. Auf offener Landstraße [15]) geriethen alt- und neutestamentliche Monotheisten in freiestem Wechselgespräch aneinander. Namentlich das Dogma von der Trinität, dem Abendmahl wurde Gegenstand überaus zudringlichen Forschens [16]). Anderswo wurden die Häuser der Israeliten um so eher die Stätten auch für Unterhaltungen dieser Art, als sie schon aus anderen Gründen eine außerordentliche Anziehung übten. Wo hätte man z. B. in Chatillon sicherer die Zeitung der letzten Tage erfahren können als in der Wohnung jenes ungenannten Juden, welchen Walther, der Dichter der Vagantenlieder [17]), regelmäßig am Sonntage in dieser Absicht besuchte? — Da gab dann das eine Wort das andere: von der Politik und den kleinen Ereignissen des Tages ging häufig genug das Gespräch auf die religiöse Frage über. In anderen Fällen wurde dieselbe sogar in bischöflichen Residenzen oder Klöstern verhandelt. In Sens durfte Nathan Official [18]) dem hiesigen Bischof, dem Könige Ludwig VII. auf dreiste Fragen ebenso dreiste Antworten ertheilen. Und selbst in Gegenwart des Papstes Alexander III. gerieth er in der Unterredung über 4. B. Mos. XXIV. 17 keineswegs in Verlegenheit. — Den Abt Gislebert von Westminster [19]) besuchte um gewisser Geschäfte willen häufig ein Jude, der die Gelegenheit selten unbenutzt ließ, seine Zweifel an der Haltbarkeit sei es dieser sei es jener christlichen Lehre, namentlich der von der Menschwerdung Gottes [20]) zu äußern. So freimüthig auch diese Kritiken waren, gleichwohl verlief die eingeleitete Debatte in aller Freundschaft. Ebenso konnte ein anderer, welcher mit dem Bischof Odo von Cambray verkehrte, die Frage erheben, welchen Vortheil überhaupt die Erscheinung dessen, an welchen als Messias die Christen glaubten, der Welt gebracht habe [21]), ohne darum einen Verweis zu hören. Vielmehr einer gelehrten theologischen Gegenargumentation wurde er um so lieber gewürdigt, als dieser Angriff Veranlassung gab,

die Leistungsfähigkeit der Dialektik zu erproben. Beide Schüler Anselm's, welche die wirklich geführten Gespräche der literärischen Aufzeichnung werth hielten, glaubten dem geliebten Meister die siegreiche Abwehr dieser Attentate melden zu können. — Aber Erfolge dieser Art scheinen doch nicht grade häufig gewesen zu sein [22]). Es gab der Christen genug, welchen die Colloquenten — hier fragte ein Bekenner des Mosaischen, dort des häretischen Glaubens [23]) — durch die Redefertigkeit, wie durch die gelehrtere exegetische Bildung mehr als unbequem wurden [24]). Sie sollten antworten auf der Stelle; aber ihre auswendig gelernte Dogmatik war bald verbraucht [25]). Und wenn sie in ihrer Bibliothek sich Rath holen wollten, so sahen sie zu ihrem Schrecken, daß ein Buch fehlte [26]), dessen sie grade in dem gegebenen Falle bedurften. Ebenso ein gelehrterer Theolog, welchen man hätte zu Hülfe rufen können. Mehr als Einer klagte diese Noth dem fernen Freunde. Briefe über Briefe wurden geschrieben, diesen zur Abfassung eines neuen Handbuchs der Polemik zu vermögen [27]), brauchbar wenigstens für zukünftige Fälle.

Nicht alle Bedrängten indessen waren so glücklich, sei es überhaupt, sei es so rasch als nothwendig schien, die gewünschte Unterstützung zu finden. Viele müssen, ohne zuvor eine ausreichende apologetische Rüstung beschaffen zu können, gleichwohl die angekündigte Fehde annehmen, um bald darauf die Schmach der Niederlage zu erleiden [28]), ja zuweilen die bisherige Unbefangenheit des Glaubens zu verlieren [29]). Verständigere, die Gefahr erkennend, mahnten daher die Schwachen von aller Disputation ab [30]) und trösteten mit dem Gedanken, daß die Bekehrung Israels dem Rathschlusse des Herrn vorbehalten bleibe. — Also haben auch die kirchlichen Behörden [31]) geurtheilt, als sie dergleichen den Laien überhaupt untersagten.

Aber diese selbst, wenn sie dem Befehle zu gehorchen versuchten, waren darum doch nicht gegen die Einwendungen der Zudringlichen geschützt. Sie sollten darauf nicht antworten, muß-

ten dieselben aber gleichwohl hören und, wenn sie anders gewissenhaft genug waren, in ihrem eigenen Interesse erwägen und erledigen. Gar Manche, durch Scrupel gequält, suchten Beruhigung zu finden in der vorhandenen apologetischen Literatur. Hatte nicht der heilige Bernhard wiederholt erklärt, daß Werke dieser Art, selbst wenn der zunächst beabsichtigte Erfolg durch den Starrsinn der Widersacher vereitelt werden sollte, gleichwohl der Erbauung der Gemeinden[32]) dienen könnten? — Und doch hat grade diese Lectüre, wie es scheint, nicht wenige der Strauchelnden gänzlich zu Falle gebracht, die Zahl der Spötter vergrößert[33]). Welche unter den Vertheidigungsschriften in damaliger Zeit hatte eine größere Celebrität als Peters des Ehrwürdigen Tractat gegen die Juden? — Gleichwohl ist durch denselben die Menge der verfehlten Versuche dieser literärischen Gattung nur vermehrt. Die Art, wie von dem Verfasser von vorneherein sein Unternehmen in Betracht der Weltstellung der katholischen Kirche als überflüssig oder doch als Erweis der Herablassung verkündigt[34]), jeglicher Zweifel an dem Dogma als satanische Eingebung[35]) beurtheilt wird; das stete Pochen auf das Wunder[36]) und zugleich das Geständniß, daß diese wunderbare, durch göttliche Autorität gegründete Religion keinerlei Halt in dem religiösen Bewußtsein habe[37]), dürfte als eine an dem Wahrheitssinn geübte rohe Vergewaltigung nicht blos von jüdischen Lesern empfunden sein. Auch manchem Suchenden unter den Christen mochte sich während der Lectüre der Gedanke aufdrängen, daß, wenn das Christenthum nur also sich vertheidigen lasse, eine selbständige Ueberzeugung von dem religiösen Werthe desselben nicht zu gewinnen sei.

Aber erfuhren diese denn nicht, daß eben diese thatsächlich das Motiv zum Uebertritt wurde? — Conversionen der Art kamen hin und wieder vor, selten aber eine so denkwürdige wie die des deutschen Juden Hermann[38]), welcher als Abt des Klosters Scheda in Westfalen die Geschichte derselben selbst erzählt hat. — Nicht plötzlich war er Christ geworden, nicht in Folge

irgend welcher Drohungen oder lockenden Verheißungen. Er hatte sich langsam entschieden und ist doch entschieden.

Einst hatte er in Mainz dem Bischof Engilbert (= Egbert 1127—1132) von Münster, welcher sich im Gefolge des Kaisers Lothars III. befand, aus einer Geldverlegenheit durch ein Darlehen geholfen, ohne — was sonst üblich war — ein Pfand zu empfangen. Um so peinlicher hielt er den Termin inne, an welchem die Summe wiedererstattet werden sollte; da eilte er in die bischöfliche Residenz. Allein Engilbert erklärte sich für augenblicklich zahlungsunfähig; um so unerschöpflicher aber zeigte er sich in den Erweisen christlicher Liebe. Sieben Wochen hielt er den Gläubiger in Münster zurück, nicht um lästig zu werden durch irgend welchen Methodismus des Bekehrungseifers, sondern um das religiöse Verlangen wenigstens zu ermöglichen. Hermann durfte eine Predigt des Bischofs über die zehn Gebote hören; er besuchte regelmäßig den katholischen Gottesdienst in der Kathedrale ohne Schwierigkeit, aber auch ohne Erfolg. Er wurde angezogen, aber auch abgestoßen vor allem durch die Bilder und gewisse Bräuche, welche ihm als götzendienerisch erschienen. Das also wäre das vermeintlich tiefere Verständniß des Gesetzes, dessen sich die Christen rühmten! — Nein, nicht geistliche Erklärer, Uebertreter desselben sind dieselben, äußerte er eines Tags im Gespräche mit dem berühmten Abte Rupert von Deutz, welcher sich anheischig gemacht hatte alle Bedenken zu lösen. Diese Lösung war doch allzu dürftig: für ein Mittel der Anbequemung an die Bedürfnisse der Unmündigen und Unwissenden sollte man alles Dasjenige halten, was augenscheinlich von allen Katholiken als religiöse Pflicht ausgeübt wurde! Trotzdem war Hermann in Folge dessen, was er erlebt hatte, in ein gewisses Schwanken gerathen: was der Bischof nicht weniger gern bemerkte als sein Haushofmeister Richmar. Was hätten beide lieber gesehen, als daß dieser bereits suchende Nicodemus der Finder der ächten Perle des Evangeliums geworden wäre? — Der letztere ertheilte den

Rath, die Entscheidung durch ein Gottesgericht zu erleichtern. Er selbst wollte ein glühend gemachtes Schwert in die Hand nehmen. Bliebe diese unversehrt, dann sollte der Jude sich taufen lassen; wo nicht, dann verbliebe ihm das Recht der freien Wahl. Aber die Gegenrede des Bischofs zeigte, daß Agobard dereinst nicht vergebens gelehrt hatte, man dürfe den Herrn durch Willkürlichkeiten dieser Art nicht versuchen. Derselbe Gedanke wurde in diesem Munde wieder laut; ebenso die Erinnerung daran, daß Viele, welche Wunder gesehen hätten, darum doch nicht gläubig geworden wären. Selig sind diejenigen, welche nicht sehen und doch glauben, sagt der Herr. Das wahre Wunder ist die Bekehrung durch die Gnade; das rechte Mittel, dieselbe menschlich vorzubereiten, dies, daß wir als Bekehrte uns erweisen in Ausübung der Liebe gegen die zu Bekehrenden. Und das that vor allem er selbst. Da war nichts von jenem Stolze wahrzunehmen, welchen meist die katholischen Prälaten im Umgange mit den Kindern Israels zeigten. Milde und Herzlichkeit erleichterten den Verkehr. Hermann wurde dadurch gerührt, später gefesselt, wie er als Convertit bekannt hat. Vielleicht wollte aber auch er damals durch längeres Bleiben seinen Schuldner fesseln. Und in dem Publicum mochten sich allerlei Gerüchte verbreiten, als man demnächst diesen Gläubiger als Begleiter des Bischofs auf der Visitationsreise sah. Dieselbe führte auch nach Kappenberg, einem der drei von dem frommen Grafen Gottfried gestifteten Klöster. Welch' einen erhebenden Eindruck das Zusammenleben der Mönche machte! — Wie mächtig der Anblick dieser eigenthümlichen Verbrüderung wirkte! — Alle Mönche so verschiedenen Standes, so verschiedener Abstammung lebten nach der nämlichen Regel des Augustin in demselben Geiste. Allerlei Gedanken kamen dem Beschauer. Verglich er den Zustand seines Volks mit dem der Christenheit, welch' ein Gegensatz. — Jenes war gedrückt, zerstreuet, unter alle Nationen versprengt, diese, so viele Millionen zählend, die erste religiöse Großmacht der Erde. Wäre Gott nicht ihr

Gott, das Christenthum nicht die wahre Offenbarung, wie könnte man das erklären? — Hermann gerieth darob in Angst; er flehte um ein untrügliches Zeichen. Wenn doch ein Wunder geschähe oder eine innerliche Inspiration die übernatürliche Abkunft dieser Religion beglaubigte! — Aber er erfuhr weder das Eine noch das Andere, wohl aber, daß sein jüdischer Begleiter ihn auf das Schlimmste verläumdete. Als er nach Ostern von Engilbert das geliehene Geld ausgezahlt erhalten hatte, nunmehr mit jenem sich nach Cöln begab, erzählte man sich bald unter der hiesigen Judenschaft, Hermann habe den Glauben der Väter bereits abgeschworen und stelle sich nur also, als wäre er noch Jude. Das war die Angabe des fälschenden Erzählers, der um deswillen augenblicklich von Gott gestraft zu werden schien. Er erkrankte plötzlich und nach Verlauf von vierzehn Tagen war er todt. Ein allerdings erschütterndes Ereigniß, aber doch kein so handgreifliches Zeichen, wie es gewünscht war und noch gewünscht wurde. Auch die rechte höhere Erleuchtung ließ vergebens auf sich warten. Da kam denn der Zweifelnde darauf zurück, nur die theologische Controverse könne Gewißheit bringen. Könnten die theologischen Lehrer ihm aus Gesetz und Propheten die höhere göttliche Autorität des Neuen Bundes, und daß in diesem allein der Zugang zur Seligkeit eröffnet sei, beweisen, dann sollte der Uebertritt erfolgen. Aber als Hermann eben im Begriff war, sich nach geeigneten Leuten umzusehen, meldete sich mit Einem Male der Jude Alexander, um eine ganz andere Unterhaltung anzuregen. Jetzt sei es endlich Zeit zu heirathen, äußerte dieser; die Tochter schon lange genug verlobt. Der künftige Schwiegersohn, welchem diese Erinnerung grade damals so störend wie möglich kam, erwiderte, die Braut müsse sich noch einige Zeit gedulden; augenblicklich sei es ihm Bedürfniß, eine wissenschaftliche Reise nach England zu unternehmen. Allein diese Einwendung wurde als eine nichtige Ausflucht beurtheilt von dem erwähnten Hörer, wie von der durch ihn aufgeregten Judenschaft in Cöln. Diese beschloß demnächst

dem Renitenten die Wahl zu lassen, entweder die Hochzeit mit der Braut sofort zu feiern oder der Ausstoßung aus der Synagoge gewiß zu sein. Hermann erschrak, schwankte, überlegte. Hatte er nicht oft genug eine außerordentliche Offenbarung begehrt und war jemals dergleichen ihm zu Theil geworden? — Hatte er sich nicht wiederholt in Disputationen eingelassen? Keine aber überzeugte ihn von der Wahrheit der katholischen Dogmen. Also, schloß er, wird es wohl das Sicherste sein in dem Glauben, welchen man von den Vätern überkommen hat[39]), zu verharren. Alle Scrupel waren für den Augenblick durch diesen Gedanken verbannt, die Festlichkeiten zur Hochzeit wurden vorbereitet, die Abmahnungen der Christen überhört: der Tag kam, wo er die Braut heimführte und mit ihr zu den alten Gesetzen zurückkehrte, wie es schien, für immer. Allein nur drei Monate dauerte dieser Zustand der Sicherheit; da brachten die neu erwachten Zweifel über den jungen Ehemann die alte Pein und Angst. Er hatte gemeint, das religiöse Suchen sei für sein ganzes Leben beendigt. Vielmehr nöthigten die entsetzlichen Gedankenwirren, welche quälten, zu neuem Suchen. Abermals beschloß er das Mittel der exegetischen und dialektischen Erörterung zu erwählen. Vielleicht waren alle früheren nicht gründlich genug gewesen; jetzt sollte alle Kraft der Argumentation angespannt werden. Die gelehrten Katholiken, welche er aufgefordert hatte, ihn zu überzeugen, thaten auch ihr Mögliches. Aber vergebens. Hermann wußte stets neue Einwendungen vorzubringen. Das schien denn doch zu arg. Als eines Tags sich die Scene des heftigen Widerstandes wiederholte, sprang einer der dabei anwesenden Cleriker auf und rief: wozu diese Mühe? — Wir wissen es ja, noch heute ist, wie der Apostel sagt, die Decke Moses den Kindern Israels über das Angesicht gebreitet. Gehört nicht auch Hermann zu diesen? — Er fühlte sich getroffen und mochte meinen, es sei am besten, statt einen Blinden sich schelten zu lassen, sich sofort als einen Sehenden zu offenbaren. Also geberdete er sich als Christ; man bemerkte, daß

er fortan die katholischen Bräuche mitmachte, namentlich den der Bekreuzung. Aber indem er sich bald wieder der schweren Strafe erinnerte, welche die Thorah im Falle des Götzendienstes verhängte, empfand er neue Qualen der Unruhe. Er wollte Christ sein und war es nicht. Er gehörte noch dem jüdischen Volke an und war doch schon ein Abgefallener. Ein furchtbarer Kampf der Gefühle folterte den Unglücklichen. Keine menschliche Hülfe konnte die Erlösung bringen; nur Gott selbst ihn begnadigen. Vergebens hatte er diesen angefleht, aber nicht bedacht, daß es noch ein anderes Mittel gebe, die Macht der Fürbitte. Das sollte denn jetzt sofort angewandt und herrlich bekräftigt werden. Er begab sich zu zwei Nonnen in dem Kloster des heiligen Mauritius bei Cöln, denselben seinen Seelenzustand darzustellen. Beide verhießen ihren Beistand: sie würden nicht müde werden in dem Flehen zu dem Herrn, bis er erweicht sein werde. Und siehe! es dauerte nicht lange, da leuchtete die lange ersehnte Klarheit des Glaubens in ihm auf. Was nicht die rationelle Ueberlegung, was nicht die Arbeit gelehrter Theologen vermocht hatte, das vermochte das Gebet frommer Frauen. Hermann war Christ und beschloß sich taufen zu lassen. Noch ehe es zu der heiligen Handlung kam, wurde er einer herrlichen Vision gewürdigt; der Getaufte bald darauf Mönch in Kappenberg.

Also die Erzählung des Autobiographen. Dürfen wir den Angaben in derselben vertrauen, dann ist sie in mehr als einer Beziehung eine interessante Urkunde. Aber ob dieselbe, unter Juden und Christen bekannt geworden, dazu diente in jenen den Eifer der Nachfolge zu erwecken, in den Zweiflern unter diesen die Scrupel zu beschwichtigen? — Man darf das beanstanden. Diejenigen jüdischen Leser, welche in des Deutschen Hermann Buche „von der Bekehrung" ein Seitenstück zu des Spaniers Petrus Alfonsi Dialogen[40]) erblicken mochten, werden über die beiden Abfälligen den Fluch, die Kritiker aber unter den Christen über den neuen Abt in Scheda schwerlich den Segen ausgesprochen haben.

Die auch hier wiederholten Ekstasen und Gesichte, mochten sie urtheilen, vermehren nur die Zahl der Selbsttäuschungen. Nicht durch Gründe hat auch dieser Convertit werden können; nur durch „Erleuchtung" ist er „gläubig" geworden. Und je angelegentlicher vielleicht dergleichen in Deutschland in den Kreisen der Frommen besprochen wurde, um so stärker mochte der Widerwille dagegen in anderen werden.

Doch darüber mangeln alle positiven Nachrichten. Die primären Länder der Aufklärung in diesem Jahrhundert blieben die nämlichen, welche es bereits in dem vorigen gewesen waren, Frankreich und Italien.

Allein von der Geschichte derselben daselbst kenne ich — abgesehen von dem, was das vierte Buch bringen wird — nur Fragmente. Es sind diese.

IX.

Wir vernehmen aus der Mitte der Pilgergemeinde, welche sich um Thomas Becket, Erzbischof von Canterbury, in Frankreich sammelte (seit 1164), eine Stimme [1]), welche ausdrücklich bekennt, im Namen Vieler [2]) zu reden. Die Kirche lehrt, sagt Herbert von Boseham, daß der Herr zu unserem Heile Mensch geworden sei. Sie glaubt das auf Grund der Schrift und vieler durch Tausende bezeugten Wunder. Könnte aber dieselbe nicht dennoch in diesem Glauben an die Thatsache irren? — Wäre es nicht denkbar, daß dasjenige, was in Wahrheit erst geschehen wird, als ein bereits Geschehenes fälschlich von ihr vorgestellt würde? — Also fragen jetzt Viele, welche trotzdem diesen etwaigen Irrthum nicht für einen verdammlichen erklären [3]). Wäre das doch nur ein sich Vergreifen in Bezug auf die Zeit des Factischen, eine Verwechselung der Vergangenheit mit der Zukunft! Sollte ein auf dieselbe basirtes Dogma die Seligkeit gefährden? seiner Seele Seligkeit derjenige verlieren, welcher, der Autorität der Kirche

folgend, die Auferstehung des Herrn mit Unrecht für eine schon geschehene erachtete? — Ist denn das Factum das Heil bedingend? Oder nicht vielmehr der Glaube? — Wissen wir doch von Cornelius, daß derselbe schon damals, als er von Christi Erscheinung noch nichts wußte, dennoch dem Herrn wohlgefällig war[4]). Das Mysterium, von welchem die Kirche zeugt, kannte er nicht, dennoch war er gläubig. Und sollte man nicht weiter annehmen dürfen, daß die heilige Messe, selbst wenn es nicht wahr wäre, daß die Elemente sich wandelten, lediglich dargebracht von dankbar Gestimmten in Brod und Wein, als Lobopfer[5]) Gott angenehm wäre, angenehmer als die Thieropfer des Alten Testaments? —

Dergleichen Gedanken haben nicht nur diesem Zweifler sich aufgedrängt, der erst durch den Anblick einer wunderbar belebten Hostie bekehrt oder doch wieder befestigt sein will[6]); sie quälten auch viele andere Priester und, wie es scheint, nicht die schlechtesten unter ihnen. Grade dann, wenn sie das heilige Officium zu leisten hatten, kam die Angst der Scrupel. Sie wollten sie dämpfen, aber vermochten es nicht. Sie suchten nach den Waffen der Gründe und fanden sie nicht. — Nur die Flucht in das Heiligthum der Autorität brachte Rettung, — aber nur so lange, als stärkere Geister der Zweifel sie nicht daraus verjagten. Und diese setzten sicher bald genug dem Flüchtling nach. Erwägungen, wie die oben bezeichneten, nicht erledigt, sondern gewaltsam zurückgedrängt[7]), erneuerten sich wieder. Wenigstens der Eine oder Andere konnte sich dem Eindrucke der verhängnißvollen Folgerungen, welche sich aufnöthigten, schwerlich entziehen. Die Unterscheidung zwischen Thatsache und Glaubenssatz beruhigte die Gewissenhaften nicht. Ward angenommen, die Kirche sei fallibel in Bezug auf jene, so war auch der Glaubenssatz durch ihre Autorität nicht mehr unbedingt gesichert. Wer nicht mehr fest ist in dem Glauben an die durch die Kirche verbürgte Ueberlieferung der Thatsachen, hat auch keine Gewißheit in Betreff des Dogmas,

welches die Thatsache zur Basis, man kann sagen, zum Inhalt hat. Aber nicht dieser lediglich akatholische Standpunkt war der jener Zweifler. Sie hatten die Linie des herkömmlich Häretischen weit überschritten. Der Begriff der Heilsthatsache war durch ihre Gedanken völlig umgestimmt. Ihnen ist dieselbe nicht ein Ereigniß in der Geschichte des Lebens Jesu. Dem religiösen Bewußtsein gehört sie an. Daselbst vollzieht sich täglich in der Gegenwart, was die irrende Kirche als ein gewesenes Factum der Vergangenheit zurechnet. Oder vielmehr, es könnte sich vollziehen, wenn dergleichen überhaupt religiösen Werth hätte. Aber der Artikel von Christo, dem historischen wie dem idealen, mußte folgerecht den also Denkenden entbehrlich erscheinen. Und doch sollten sie als Priester denselben verkündigen auf der Kanzel; den Leib des Herrn „bereiten" auf dem Altar in der heiligen Messe gemäß dem Glauben der Gemeinde. — Wir lesen nichts davon, daß dieselben zum Zweck der Selbstrechtfertigung auf den Mangel der kirchlichen Definition des Transsubstantiations-Dogmas sich berufen hätten[8]. Ihre Geständnisse scheinen sogar die unzweifelhafte Geltung, die Anerkennung von Seiten des katholischen Volkes vorauszusetzen; man beurtheilt die Harmonie der Ueberzeugung der Amtsträger mit dem vorherrschenden Glauben als das Normale. Aber es verräth sich darin zugleich das Bewußtsein um die Anomalie ihrer eignen Stellung. Als Männer des Wissens sind sie nicht sicher, ob der Herr im Fleische erschienen sei; als Cleriker üben sie die amtlichen Pflichten in einem Gottesdienste, welcher in diesem emphatischen Bekenntnisse gipfelt. Gemeinden sammeln sich in ihren Kirchen, um der Messe beizuwohnen, die aber Jene celebriren, welche nicht wissen, ob sie Leib und Blut oder Brot und Wein darbringen. — Und deren gab es nicht hier und da nur Einige. Guibert von Nogent redet von Unzähligen, welche in dem gleichen Falle sich befanden oder in einem noch schlimmeren[9]. Was er von sich selbst gesteht, daß er, in der Jugend bereits zum Clerikat bestimmt, über Alles, was

Kirche heißt, gespottet, die Zeichen der geistlichen Würde verhöhnt habe [10]), gilt sicher nicht von ihm allein.

X.

Wir wissen aus seinem eigenen Munde [1]), daß er den Tractat „von der Incarnation gegen die Juden" vielmehr als Apologie gegen die Ungläubigen unter den Christen geschrieben habe. Was Jene meistens nur anzudeuten und unter der Gunst besonderer Umstände halblaut [2]) auszusprechen wagten, daß die Erzählung von der jungfräulichen Geburt ein Phantasiegebilde sei [3]), wurde von manchen aufgeklärten Christen [4]) in dem Bereiche des Bisthums Laon offen bestätigt. Freilich man sah dieselben dessenungeachtet zuweilen in der Kirche; ja sie kamen ziemlich regelmäßig zur Beichte [5]); beugte die Gemeinde das Knie, so thaten sie das Gleiche; aber in den Häusern, auf der Straße verurtheilten sie das Alles um so dreister als sinnlosen Aberglauben [6]), um die Verhöhnung des Christenthums durch dessen Selbstprostitution zu vollenden. — Den frommen Juden nicht weniger als den gläubigen Katholiken erschien solch' Verfahren freilich als eine unbegreifliche Inconsequenz. Wie könne man sich doch einen Christen nennen, die christlichen Gotteshäuser besuchen und doch verunglimpfen, was daselbst gefeiert werde? fragte entrüstet ein Abt [7]). Das sei doch, meinte eins der Kinder Israels, der offenbare Wahnwitz, das Bild eines gekreuzigten Menschen erst anzubeten, hinterher aber dies Anbeten dem Gelächter Preis zu geben [8]). Aber nach Ansicht und Absicht derer, welche das verschuldeten, ist es das nicht. In der That sie waren in ihrem Denken die „Neutralen", nur in einem andern Sinne, als der verwunderte Erzähler meint [9]), nicht Juden im Herzen, Christen dem ceremoniellen Bezeigen nach, sondern wahrscheinlich weder das Eine noch das Andere, sondern über Alles, was positive Religion heißt, weit hinaus. Auch meinten sie nicht anders zu reden, anders zu

handeln; das Mitmachen der Cultusbräuche war ein thatsächliches Travestiren, das Reden ein wörtliches. — Den Grafen Johann von Soissons[10]) kannte man als einen der vornehmsten dieser Fortschrittsmänner. Auch er hatte einen regen Verkehr mit den Juden und bestätigte in der Regel das Recht ihrer Einwendungen gegen das Evangelium oder überbot sogar dieselben. Er genehmigte vielleicht im Gegensatze zu dem „Tritheismus" der Christen den Monotheismus, aber darum noch nicht den alttestamentlichen, wie seine jüdischen Freunde sich vorstellten. Er stellte sich auf die Seite der Juden, so oft in Gesprächen mit diesen die Rede auf christliche Dogmen kam, aber darum nicht unter die Juden. Wie hätte eine frivole[11]) Natur wie diese sich in den Zusammenhang der alttestamentlichen Offenbarung finden können? — Grade in der Ostentation, mit der er diese überhaupt verhöhnte, gefiel er sich. Darum besuchte er zuweilen den katholischen Gottesdienst, wie in jener Vigilie des Osterfestes, in der er Gelegenheit nahm, mit einem Cleriker in eine Unterredung sich einzulassen. Der möge doch, also lautete die Bitte, über die Bedeutung der Feier Einiges zur Belehrung sagen. Als aber der sofort begonnene Vortrag über das Leiden und die Nothwendigkeit des Todes des Herrn in Erörterungen sich erging, erklärte der Graf laut, das alles sei Fabel und Wind[12]).

XI.

Anders motivirt ist die Stellung derer, welche man als die Nihilisten des zwölften Jahrhunderts bezeichnen kann. Ihr Auftreten erklärt sich aus der Geschichte der Wissenschaft.

Das Interesse für die formelle Dialektik war aus dem vorigen Jahrhundert in dieses übergegangen und erheblich verstärkt[1]). Seit neben den durch Boethius übersetzten und bekannt gewordenen Theilen des Aristotelischen Organons auch die übrigen in anderen Versionen[2]), somit diese gesammte Schriftensammlung

dem christlichen Abendlande zugänglich geworden waren, begann sofort ein excentrischer Panlogismus um sich zu greifen. Aristoteles, obwohl in unserer Periode nur als Logiker gekannt, galt gleichwohl ausschließlich als der philosophische Meister, die Logik als identisch mit der Philosophie, diese als die Wissenschaft schlechthin [3]) in gewissen Kreisen. Was außerdem in der bisherigen Encyclopädie als Disciplin verzeichnet war, sollte nunmehr nach dem Willen der neuen Doctrinäre gestrichen werden. In jene, meinte man, habe allen wissenschaftlichen Unterricht zu ersetzen. — Und wie war die Methode? — Der Eine hatte diese, der Andere jene [4]); Alle aber selbstverständlich die Aristotelische [5]). Gar Viele studirten dieselbe nicht sowohl um eine Schule des systematischen Wissens durchzumachen, als vielmehr um ein strategisches Mittel zum Zweck der Disputation sich zu erwerben. Nicht darauf kam es ihnen an, die Kategorien zu verstehen. Man wollte nur lernen, wie man durch Stellung und Häufung derselben, durch Verwickelung der Sätze und deren Theile, durch Handbewegungen und Verdrehung der Augen den Gegner berücken könnte [6]). Je mehr Geschick man zeigte, einen unerwarteten Streich zu versetzen, für um so tüchtiger galt man in dem Publicum. Ja schon die wiederholte dreiste Forderung diente ziemlich sicher als Empfehlung der eigenen Wissenschaftlichkeit. Man klagte und tobte im Falle der Weigerung [7]); aber auch in jenem anderen, wenn in dem wirklich angenommenen dialektischen Kampfe der Widersacher durch den Gebrauch ungewohnter [8]) Formeln Verlegenheiten bereitete. Dann — so berichtet ein vielerfahrener Gewährsmann dieser Zeit — wechselten die stolzen Meister die Farbe, drehten die Worte hin und her, suchten Ausflüchte, ohne sie zu finden. Man sah dieselben wie einen Proteus sich wandeln, doch leichter als ein Proteus zu fangen durch das eigene Wort [9]). In solchem Worte-Machen waren sie überhaupt gar stark; ganze Tage brachten sie damit hin, zu sprechen und doch nichts zu sagen. Wenn man bereits das Ende erwartete,

war kaum der Anfang gemacht. Unermüdet bewegten sich die Lippen, tönte die Stimme, wenn Andere schon durch das Hören ermüdet waren [10]).

Das dritte Wort, welches man von diesen Leuten vernahm, war „wissenschaftlich", „methodisch" [11]). Nichts sollte anerkannt werden, was dieser höchsten Kategorie nicht entspreche. Aber scharfsinnige Kritiker wollten bemerken, daß jene Methodisten schon genug gethan zu haben glaubten, wenn sie statt praktisch darnach zu verfahren, dieselbe als eine Zauberformel verwendeten, jenem Tischler ähnlich, welcher meinte, eine Bank anfertigen zu können, wenn er nur das Wort Bank murmelte [12]). Ansprüche und Leistungen gingen auseinander, und um so weiter, je mehr man einander in jenen überbot. Vor allem galt es, durch die Auswahl der Themata Eindruck zu machen. Je schwieriger den Schülern dasjenige erschien, was angekündigt ward, für desto glücklicher hielt sich der ankündigende Meister. Jene alten Streitfragen, an denen sich, wie Johannes von Salisbury bemerkt [13]), Jahrhunderte vergebens abgemüht hatten, sollten nunmehr durch eine neue Antwort gelöst werden. Denn Neuheit war das Stichwort auf der Bühne des damaligen wissenschaftlichen Lebens. Neu [14]) sollte Alles werden in Grammatik und Rhetorik, Physik und Dialektik, durch die reine Philosophie verwandelt. Neues zu ermitteln, erwies sich als das heißeste Bemühen aller Derer, welche auf der Höhe der Zeit stehen wollten. Das Neue im Gegensatze zu dem Alten, als dem, was sich überlebt habe, war gleichbedeutend mit dem Wahren geworden. Jeder dieser Neuerer hatte das Bewußtsein des Wahren; Jeder zeugte gegen den Anderen. — Die Originalitätssucht mit ihrer prickelnden Unruhe verwirrte die Gewissen [15]). Diese frivolen Literaten wußten sich als die Emancipirten auch von den Banden der Pietät. — Männer, welche man bis dahin als leuchtende Gestirne am Himmel der französischen Literatur bewundert hatte, galten nunmehr als Irrlichter. Die Namen eines Anselm von Laon und Rudolf [16])

pflegte man nur in den Mund zu nehmen, um der Verachtung Ausdruck zu geben[17]). Alberich von Rheims, Simon von Paris waren nach modernem Geschmack keine „Philosophen", also kaum Menschen.

Und wie die Lehrer, also die Schüler. Wie hätten diese stehen bleiben sollen bei dem, was sie von jenen gelernt hatten? — Alle Welt redete ja von Fortschritt. Sollten also die geschulten Anfänger stille stehen? — Im Gegentheil man mußte selbständig werden. Und das war ja nicht so schwer. Irgend welche Abweichung von dem, was man gehört hatte, so gekünstelt sie sein mochte, reichte aus, einen eigenthümlichen wissenschaftlichen Ruhm zu erzielen. Eine geringfügige Verstellung der Worte eines Lehrsatzes —, und der Zögling hatte sein Meisterwerk vollbracht.

Diese Jugend lebte rasch. Gar viele, welche so eben noch Hörer gewesen waren, wurden alsobald Docenten[18]). Wer noch vor Kurzem unwissend zum Unterricht sich gemeldet hatte, weilte hier nicht länger, als die jungen Vögel im Nest, bis ihnen die Federn wachsen. Man flog ebenso eilig davon, wie man gekommen war. Schneller als die, welche durch einen Trank aus dem heiligen Musenquell für die Dichtkunst sich begeistert dünkten; rascher als jene, welche, hatten sie nur Einmal den Phöbus[19]) gesehen, der Genossenschaft der Himmlischen sich rühmten, waren sie die Meister[20]) geworden. Ein widerliches Absprechen über die verwickeltsten Probleme, ein Fertigsein in dem logischen Construiren, ein altkluges Besserwissenwollen[21]) war den meisten eigen; allen aber jenes blasirte Wesen, welches überall die Folge des krankhaft überreizten Wissenstriebes ist.

Das Denken galt nicht als eine, sondern als die einzige des Culturmenschen würdige Function; die Theorie ward mit der Sache, die Lehre mit dem Objecte, die Anweisung mit der Ausführung verwechselt. Man docirte das Ethos, um sich praktisch darüber hinwegzusetzen; man löste die religiöse Vorstellung in den Begriff auf, um sich den Glauben entbehrlich zu machen. Die

realen Mächte des innerlichen Lebens wurden als Hirngespinnste der Phantasie, Gefühlsstimmungen als Selbsttäuschungen, Erfahrungen des Gemüths als untermenschliche Zustände beurtheilt[22]). Die Aufgaben der theoretischen Intelligenz sollten fortan die einzigen des gebildeten Menschendaseins werden.

XII.

Eine idealistische Excentricität, in der — erklärlich genug — nicht alle auf die Dauer aushalten konnten. Neben den entschlossenen Bekennern gab es nicht wenige Renegaten[1]), in Bezug auf die Richtung freilich sehr verschieden.

Auf der einen Seite kam es, wie es scheint, theilweise unter dem Eindruck der beweglichen Bekehrungsreden[2]) anderer Zeitgenossen, zu einem jähen Abfall in einen völlig unwissenschaftlichen Prakticismus. Gar Manche, welche man bisher nur mit dem Porphyrius in der Hand gesehen hatte, warfen mit Einem Male das Buch der Qual zur Seite und sagten, vielleicht aller Literatur Lebewohl[3])! Unter Klagen über die Eitelkeit des menschlichen Erkennens, dessen gewiß geworden, daß das thörichte Evangelium um so seliger mache, je mehr man die Weisheit dieser Welt[4]) verläugne, lebten sie, wie sie wähnten, fortan nur der Betrachtung himmlischer Dinge in dem Kloster[5]), durch Wandelung des Kleides selbst gewandelt, — in Wahrheit unwandelbar in Hoffahrt und Eitelkeit[6]). Andere verbrachten seit dem Bruche mit der Wissenschaft ihre Tage als fröhliche Weltkinder in Saus und Braus[7]) und wußten nur noch von der „Einen Methode", die Zeit für den sinnlichen Genuß auszubeuten. Eine dritte Partei, über die Evidenz der bisher emsig gepflegten Logik enttäuscht, meinte das ächte Wissen nur in den exacten Disciplinen zu finden. Einige gingen nach Montpellier oder Salerno, um Medicin zu studiren, Andere wandten sich zur Physik[8]).

Ob nun diese daneben noch religiöse Bedürfnisse anerkannt

und befriedigt haben, ist nicht überliefert; wohl aber hatten dergleichen viele Andere, welche mit jenen zu den Füßen derselben Lehrmeister gesessen haben dürften, gänzlich verlernt. Wir meinen die, wie es scheint, ziemlich zahlreiche Classe der Materialisten in der Mitte des 12. Jahrhunderts, deren Entwickelungsgeschichte wir bis zu einem gewissen Grade verfolgen können. —

Ursprünglich dem Geschlechte jener Idealisten zugehörig, deren wir so eben erwähnt haben, hatten sie das Denken als das der Wahrheit adäquate Organ zu schätzen gelernt. Ihnen stand es fest, daß nur das Denkbare das Seiende, das Seiende auch das Denkbare sei. Aber während dies dem abstracten Principe nach als unbedingt maßgebend galt, hatte sich thatsächlich dem vorgeblich reinen Denken die sinnliche Anschauung um so rascher untergeschoben, je eiliger sie sich in dem Streit über die Universalien für den extremen Nominalismus entschieden hatten und demgemäß dazu kommen konnten, als das Seiende nur das Sinnliche zu betrachten. Lediglich dieses blieb daher als Object des Denkens übrig [9]). Dieselben, welche vordem in der Vergötterung des Begriffs einander überboten hatten, zeigten sich nunmehr als nüchterne Empiriker. Oder vielmehr sie blieben, was sie waren, und wurden, was sie nicht gewesen. Ohne jegliche Methode zur Ausmittelung des erfahrungsmäßigen Seins, unbekümmert um die Täuschungen des Augenscheins, fuhren sie doch fort, als die Männer der Logik sich zu geberden. Materialisten nach Stimmung, Dialektiker nach Illusion, anerkannten sie als Beweismittel nur die Erfahrung und den logischen Schluß [10]) der vermeintlich voraussetzungslosen Vernunft.

XIII.

Also entstand die Partei jener Nihilisten, deren Protest gegen die Autorität der Kirche klar genug ist. Aber in den Anklagen der Gegner scheint doch eine Zweiheit von Richtungen kenntlich

zu werden. Grade sie sollen sich gerühmt haben, im Besitze des absoluten Wissens [1]) im Gegensatze zu dem Glauben an die Dogmen zu sein. Die himmlichen Geheimnisse zu enthüllen, sei die Aufgabe der begreifenden Vernunft, war die Meinung. Andererseits aber lauten die Schilderungen wieder so, daß man zu der Ansicht geführt werden kann, Alles, was man als Mysterium des Glaubens zu bezeichnen pflegt, sei von jenen von vorneherein ausgeschlossen [2]) aus dem Bereiche des wissenschaftlichen Wissens. Sie anerkannten nichts, was nicht aus dem Causal-Zusammenhang des (endlichen) Seins erklärt werden könne. Oder vielmehr das materielle, von einer immanenten Nothwendigkeit durchwirkte Sein galt ihnen als alles Sein, — wie ein Kenner der damaligen Zeitgeschichte berichtet [3]).

Indessen schwerlich nöthigt das zu der Annahme eines Gegensatzes der Parteien. Die Züge schließen sich nicht aus, sie stimmen zusammen, wenn man nur versteht, zwischen den in der Sprache der Accommodation vorgebrachten Aussagen der Betheiligten und den Urtheilen der Referenten über den Gehalt und die Tendenz ihrer Wissenschaft zu unterscheiden.

Jene Leute begnügten sich ja freilich nicht damit, den Köhlerglauben der Frommen zu verhöhnen; sie rühmten sich da zu wissen, wo diese nur glaubten. Und das scheint auf ihrer Seite die Anerkennung der Realität des nämlichen Objects vorauszusetzen. Gleichwohl verneinte ihre Wissenschaft, was der Glaube bejahte. Indessen als Meister der Dialektik, welche fertige Resultate nicht kannten, konnten sie in Gesprächen mit Andersdenkenden nicht wohl anders reden als so, wie berichtet ist. Die sofortige Läugnung wäre ja der offenbare Widerspruch mit jenem principalen Satze ihrer Wissenschaft gewesen, welche überall den alle Voraussetzungen ausschließenden Beweis verlangt. Dieser war also erst zu führen, um zu überführen. Mochten diese Nihilisten immerhin dessen gewiß geworden sein, daß das echte Wissen die Gegenständlichkeit der religiösen Vorstellung auflöse; sie mußten dieses doch erst

hervorbringen. Und das war unter den gegebenen Umständen nur möglich durch eine Disputation, deren Thema nicht sie, sondern die in „Vorurtheilen“ befangenen Gegner stellten. So oft es also zu einer solchen kam, lautete die Ankündigung sicher positiv auf Erörterung „der Geheimnisse des Glaubens“; die dialektische Beweisführung dagegen schloß in negativer Weise ab. Den bisherigen frommen Opponenten wurde durch dieselben die Einsicht in die Richtigkeit ihrer „Geheimnisse“ aufgenöthigt. Diese waren in demselben Maße „offenbar,“ in welchem die Vernunft ihrer selbst mächtig geworden, dieselben als die Stützen, aber auch als die Einbildungen ihrer früheren Ohnmacht erkannt hatte. Das Wissen um sie war hergestellt durch Enthüllung nicht eines übernatürlichen Seins, sondern des Nicht-Seins dessen, was als ein übernatürliches von dem Alogischen in ihnen vorgestellt war. „In der Offenbarung erkennt der Mensch seine eigenen Gesetze, wo nicht seiner Vernunft, so doch seines Gefühles und seiner Einbildungskraft wieder; er reicht dem doppelgängerischen Gegenbilde die Hand und es verschwindet, indem es in ihn selbst zurückgeht“ lehrten schon diese Männer des Wissens im zwölften Jahrhundert mit etwas anderen Worten [4]).

Aber darum ließen sie die Glaubenden nicht ruhig ihre Straße ziehen [5]). Vielmehr dieselben durch Fragen und Bedenken zu beunruhigen, durch Einwürfe und Kritiken zu verwirren [6]), Glaube und Vernunft entgegenzusetzen [7]), war ihnen eine Lust. Stolz und hochfahrend, wie sie waren, ließen sie gleichwohl sich dazu herbei mitunter als aufdringlich [8]) zu erscheinen. Der gesellschaftliche Verkehr, welchen sie geflissentlich, wie man vermuthen darf, unterhielten, erleichterte [9]) das. Man sprach vielleicht auch über das eine oder andere Buch, über neue und alte. Zu diesen gehörte eins, welches seit Jahrhunderten in hohem Ansehen stand, in früherer Zeit nachweislich [10]) auch unter den Frommen Leser fand, des Senators Boethius Schrift „vom Troste der Philosophie.“ In unserem Jahrhundert sah man sie meist in den Händen „der

Vernünftigen." [11]) Aber daß es auch unter Andersdenkenden viele Verehrer derselben gegeben habe und noch gab, ist erklärlich. Denn das Trostbuch des letzten Römers, welcher der Ueberlieferung zufolge Christ war, entwickelt freilich statt christlicher Gedanken vielmehr Argumente einer eklektischen Popularphilosophie [12]), bedient sich aber einer Phraseologie, welche religiösen Klang hat und doch nur von den Gebildeten gehört werden will. Man kann es das Buch „der Stunden der Andacht" für die Vernunftgläubigen nennen, welche doch zugleich Mitglieder der Kirche bleiben wollten. Ohne irgend welchen ausgesprochenen Gegensatz zum Christenthum, aber auch ohne Jesu Christi, der heiligen Schrift, der Kirche zu erwähnen, in der Gotteslehre platonisch und stoisch zugleich und doch nicht ohne schwache Reminiscenzen an die christliche [13]), stylistisch kunstvoll und durch ein anscheinend frommes Pathos ansprechend, hat es verstanden, Verstand und Herz gar vieler Leser einzunehmen. Die Einen übersetzten wohl den Text mit Bewußtsein ins Christliche, die Anderen mochten die dort erörterten Ideen kritiklos für wirklich christliche halten. Das, was offenbar fehlte, die ausdrückliche Beziehung auf die katholischen Dogmen, konnte ja der Verfasser voraussetzen. — Das war nun freilich nicht die Meinung des schärfer blickenden Johannes von Salisbury. Dennoch wurde diese literärische Erscheinung als eine bedeutende erkannt: trage sie gleich nicht die specifisch christliche Farbe, man dürfe sie doch darum nicht von dem Kreise der Lectüre ausschließen. Dieses Erbauungsbuch der natürlichen Religion ist lehrreich, „für den Juden und den Griechen" d. h. für die Gläubigen aller Religionen. Keiner, wie geartet auch sein religiöses Bekenntniß sein mag, darf den Gebrauch des Buches ablehnen, will er sich nicht dem Köhlerglauben in die Arme werfen [14]).

In der That das ist doch deutlich geredet und wie so durchaus im Interesse der in Rede stehenden Partei! — Wenn ein Autor, dessen Kirchlichkeit wenige Jahre, nachdem er also ge-

schrieben hatte, in so außerordentlicher Weise sich bewährte, dem Buche das rühmlichste Zeugniß ausstellt, wie konnte man da Bedenken tragen, es in die Hand zu nehmen? — Wir erfahren nirgends, daß unsere Nihilisten etwa mit Berufung darauf es „den Frommen" empfohlen haben, um die Einweihung in die Idee der Aufklärung vorzubereiten; aber ich wage zu vermuthen, daß es geschah.

XIV.

Vielleicht haben sie selbst sich auch schriftstellerisch versucht. Die Thatsache, daß Werke dieser Art nicht auf uns gekommen sind, könnte selbstverständlich an dem Rechte dieser Meinung nicht irre machen. Wie gefährdet die Erhaltung der negativen Literatur im Mittelalter überhaupt gewesen, kann das Schicksal der Handschriften der Werke Berengar's verdeutlichen. Aber durch die Angaben der Berichterstatter ist doch die Annahme, daß unsere Freidenker auch an das lesende Publicum sich gewandt haben, nicht sicher zu stützen [1]). Wohl aber kann man es umgekehrt für wahrscheinlich halten, daß die offenbaren Gefahren diese Aufklärer bestimmt haben, auf eine öffentliche literarische Wirksamkeit zu verzichten. Ob sie im Geheimen ihre Manuscripte zu verbreiten etwa Gelegenheit gefunden haben, ist eine Frage, welche in Betracht der Ueberlieferung sich weder bejahen noch verneinen läßt. Mündlich dagegen scheinen sie um so dreister aufgetreten zu sein, unter Umständen ihren Unglauben mit einer Deutlichkeit bekannt zu haben, welche beweist, daß die Redefreiheit [2]) in diesem Jahrhundert bei Weitem weniger eingeschränkt war, als man gemeinhin annimmt. Ein Zeitalter, in welchem Gedanken so unbedingt negativer Art, wie von den Gegnern angegeben ist, ausgesprochen werden durften, kann nicht durchweg in dem Grade von der Kirchengewalt eingeschüchtert gewesen sein, wie man sich das vorstellt.

In den vielen Opfern der Verfolgung würde eine nicht unerhebliche Zahl ungefährdet Gebliebener gegenüberstehen, wäre nur als sicher darzuthun, was bisher von uns vorausgesetzt wurde, daß die Referate der gleichzeitigen Zeugen über diese Extremen hinreichend glaubwürdig seien.

Eben daran kann aber ein Zweifel entstehen[3]). Denn diese Ueberlieferung insgesammt ist allerdings höchst auffälliger Art. Es sind der Autoren gar wenige[4]), welche dergleichen berühren. Und selbst derjenige, welchem wir die verhältnißmäßig meisten Angaben verdanken, hat gleichwohl überaus fragmentarisch, andeutend, schwankend sich geäußert. Mit der starken Betheuerung der Bedeutsamkeit dieser Attentate auf den katholischen Kirchenglauben contrastirt um so greller die Zurückhaltung in Bezug auf die Personen, welche sie verüben sollen. Ueber die Namen, Verhältnisse, Wirkungsstätten erfahren wir nichts. Als Philosophen[5]) scheinen sie sich selbst bezeichnet zu haben; Professoren der Dialektik[6]), Pseudophilosophen[7]) nennt sie Abälard. Vernünftige haben sie wohl im ironischen Sinne die Gegner geheißen[8]). Von Verneinenden spricht Hugo von St. Victor[9]).

Indessen das Alles sind mehr Angaben in Bezug auf Richtung als statistische Notizen. Und nicht nur dies; die letzteren fehlen unbedingt. Etwa deshalb, weil dergleichen in Betracht der allgemeinen Bekanntheit grade dieser wissenschaftlichen Parteigänger als überflüssig erschienen wären? — Allein die Stellen bei Abälard, welche ihrer erwähnen, sind doch der Art, daß sie vielmehr auf den einen oder andern Leser den Eindruck machen können, als sollten Zustände, welche man zu verschleiern liebte, aufgedeckt werden. Indessen war das die Absicht, weshalb hat man diese selbst zur Hälfte wieder vereitelt? — Wozu lediglich Andeutungen in einem Falle, wo die Sammlung von Details allein zweckmäßig erscheinen konnte, nicht blos bei einem Autor, sondern bei allen? — Oder sollte es sich um ein Geheimniß handeln, das

rückhaltslos zu enthüllen man Bedenken trug? — Aber wenn diese Freidenker so laut und offen redeten, wie unsere Referenten selbst sei es voraussetzen sei es ausdrücklich erzählen, so brauchten sie ja nicht belauscht zu werden. Erschienen sie doch oft und geräuschvoll genug auf der Bühne des gesellschaftlichen Lebens.

Stellt man dagegen grade dies in Abrede und denkt sich die von Aläbard „verrathene" Partei als eine im Dunkel schleichende Propaganda: so kann das nur geschehen, indem man grade von dem absieht, was in diesen Angaben das relativ Deutlichere ist. Ja man muß dann dieselben nicht nur für Hyperbeln, sondern für Fälschungen halten: was nichts anderes heißen würde, als die Existenz der fraglichen Aufklärer überhaupt läugnen.

Indessen das ist schon wegen der Zusammenstimmung der von einander unabhängigen Zeugen nicht möglich. Wenn Bernhard von Clairvaux in einer Predigt[10]), welche andere Zwecke verfolgt als das apologetische Unternehmen Abälard's, mit demselben in der flüchtigen Charakteristik bis auf den Wortlaut zusammentrifft: so ist das ohne Zweifel eine bedeutsame Bestätigung der historischen Wahrheit. Wenn dagegen in den zahlreichen die Abälardianer verklagenden Briefen[11]) des erstgenannten Autors von diesen jene extreme Partei nicht unterschieden wird; vielmehr die hier Verklagten nahezu mit denselben Prädicaten ausgestattet erscheinen, welche Abälard als Apologet den von ihm bekämpften Negativen beilegt: so ist das eben eine zweite literärische Thatsache[12]), welche wohl ihre Erklärung erheischt, die erstere aber nicht erschüttern kann. Sie wird andererseits durch die allgemeinen culturgeschichtlichen Conjuncturen in dem damaligen Frankreich in einem Grade bestätigt, daß ein Zweifel an der Glaubwürdigkeit der Referate als nicht berechtigt erscheint. Ihre eigenthümliche Beschaffenheit wird beziehungsweise erklärlich, sobald erwogen wird, daß die Bedürfnisse, welche wir als Forschende haben, und die der damals lebenden Autoren und Leser gar verschiedene sind. Jene gedenken der Negativen ja nicht als Geschichts-

12*

schreiber; sie berichten freilich, aber nicht in der Absicht, ein Bild der Zustände für die Nachwelt zu zeichnen, in Rücksicht darauf statistisches Material zu sammeln. Sie schreiben für den Augenblick in Andeutungen, welche der damaligen Generation keineswegs räthselhaft erschienen, über Thatsachen, welche theilweise bekannt waren, theilweise bekannter werden sollten. Wenn Abälard unzweifelhaft das Letztere beabsichtigte, so wollte er gleichwohl nicht als Erzähler völlig Verborgenes aufdecken, sondern nur aufmerksamer machen auf Zustände, welche, obwohl nicht völlig unbekannt, doch bis dahin noch nicht in dem Grade gewürdigt worden waren, als sie sollten. Sicher hätte grade er ein Mehreres aussagen können, als wir lesen. Lebensverhältnisse und Interessen wirkten grade in diesem Falle in außerordentlicher Weise zusammen, eine umfassendere Kunde zu ermöglichen. Darum hat sich Abälard auch eingehender und öfter geäußert als Andere, aber freilich nicht so, daß in Folge dessen eine klare Anschauung entstünde. — Also bleiben der Vermuthungen viele.

Die Nihilisten stellten sich schwerlich praktisch der Kirche entgegen; sie blieben vielmehr in deren Verbande und betheiligten sich vielleicht sogar an den cultischen Uebungen, wo das nicht leicht vermieden werden konnte; aus Bequemlichkeit und Indifferentismus zugleich. Viel lieber freilich hätten sie sich deren enthalten. Und das mochten sie mitunter wagen können in einer Zeit, wo die Inquisition noch nicht organisirt war. Eine Dissidenz einzuleiten nach Art mancher Häretiker, lag ihnen wohl fern. Nicht allein daß ihnen der Muth fehlte, das Recht der Gewissensfreiheit thatsächlich zu bewähren: es wäre das vielmehr die bewußte Vereitelung des eigenen Interesses gewesen[13]). Nicht durch Ausscheiden, lediglich durch Ausharren konnte das, was man wünschte, erzielt werden, — die immer weitere Verbreitung der aufklärerischen Ansicht unter den Gebildeten. Darum ist es begreiflich genug, daß wir nirgends erfahren, man habe sich in

diesen Kreisen um eine Reform der Kirche bekümmert. — Was konnte es helfen, wenn hier und da geändert wäre? — Nicht dieses oder jenes Kirchensystem, sondern Alles, was Kirche heißt, zu erschüttern, hätte müssen die Praxis unserer Freidenker werden, ist es aber nicht geworden. — Man kritisirte und lachte wohl, spottete und witzelte, ließ es aber genug sein an der Theorie. Dieser behagliche Unglaube ohne Herz für das niedere Volk konnte sich wohl über dessen Thorheit ärgern, aber nur um Stoff für den Bedarf der eigenen Frivolität[14]) zu gewinnen. Man war in der deterministischen Weltansicht fest genug, um die Verdummung der Massen als ein unabänderliches Geschick zu betrachten, an dem Contrast der eigenen Bildung sich zu weiden.

Der Bund der Verneinung aller Religion und der Cultur, des Glaubens und der Barbarei schien für immer geschlossen zu sein. Das traditionelle Kirchenwesen hatte in Rom, die grübelnde Wissenschaft seit dem Anfange des zwölften[15]) Jahrhunderts in Paris ihre Capitale. Dort oder wo sonst die oft flüchtige Curie Residenz hielt, wurde in der Regel das alte Dogma behütet; hier vertheidigt und bestritten, neben dem bestrittenen ein neues verkündigt. Die beiden Weltstädte konnten im Ganzen als die Pflegerinnen zweier verschiedener Weltanschauungen betrachtet, die eine aber vielleicht die Eroberin[16]) der anderen werden. Jene schlossen sich aus und stießen doch in den Seelen vieler Tausender auf einander. Vertreter der einen wie der andern stellten sich wohl in offenem Kampfe einander gegenüber, häufiger aber im geheimen. Und im Geheimen arbeitete auch die Propaganda der Nihilisten in und außerhalb Paris, um den der Weihe Würdigen die Dissonanz der Bildung und des Glaubens zu verdeutlichen. Wohl gab es der Kirchenmänner genug, welche die Gefahren richtig erkannten. Aber um dieselben zu beschwören, verwendeten sie Mittel, welche sich nicht mehr als wirksam erwiesen. Auch Vermittler gab es vielleicht, aber der rechte Vermittler fehlte. Das schien

nur derjenige werden zu können, welcher fähig war, die bisherige Aufklärung statt durch eine Restauration des Alten, vielmehr durch Begründung einer neuen Epoche jener selbst zu überbieten.

Demjenigen, welcher sich zutrauete diesen Beruf zu erfüllen, soll das folgende Buch gewidmet werden.

Viertes Buch.

I.

Peter Abälard fand ein Doppeltes vor in der Kirche seiner Zeit. Das Eine war die Voraussetzung in Bezug auf den einzigen Werth des überlieferten, göttlich autorisirten Dogmas, die Ueberzeugung von dem ausschließlichen Besitz der religiösen, durch eine wunderbare Offenbarung enthüllten Wahrheit; das Andere die Unsicherheit in der Art der Begründung. Oder vielmehr es gab augenscheinlich der Thatsachen nicht wenige, welche jenen Anspruch zweifelhaft machen konnten. — Die Christenheit hatte im vierten Jahrhundert den unbedingten Sieg über den Irrthum des Heidenthums gefeiert, zu feiern gemeint; gleichwohl war vo ihren Apologeten unmittelbar oder mittelbar die partielle Wahrheit des letzteren zugestanden[1]). Man hatte damals (vor allem in dem Oriente) die gleichzeitig mit der Entstehung der altkatholischen Kirche fixirte Gesammtansicht von dem Wesen des Christenthums ohne kritische Revision bestätigt[2]) und wiederholt, also die Erkenntniß der religiösen Originalität desselben sich erschwert, aber um so stolzer den göttlichen Ursprung, die Macht der Autorität verkündigt. Und je fester die Stellung der Hierarchie im Mittelalter geworden war, um so vertrauensseliger ward die Stimmung. Man hatte die Scholastik in ihren Mühen um den Beweis für das Dogma gewähren lassen; aber um das Gelingen desselben kümmerte sich die Kirche als solche nicht. Sie sah sich in dem thatsächlichen Besitz der religiösen Herrschaft und wurde

darum, die Bedeutung des Islam zunächst nicht würdigend, um so sicherer in dem Bewußtsein, die Eine wahre Religion auszuprägen. Auch auf Abälard war dasselbe, wie man vermuthen darf, durch den Jugend-Unterricht übertragen. Um so erschütternder mußte in diesem Falle der Eindruck sein, welchen die Entdeckung bereitete, daß die religiöse, wie wissenschaftliche Cultur der classischen Völker, welche er als conträre Größen zu beurtheilen vielleicht angeleitet war, vielmehr dem in eben dieser Kirche geschulten Verstande als gleichartige sich darstellten. Es war in gewisser Beziehung ein Selbstgericht, welches der in den Ansprüchen maßlose, in der dogmatischen Erkenntniß der Natur des Christenthums zurückgebliebene Katholicismus durch Abälard vollzog. Mit dem nämlichen Rechte kann man aber auch von seiner Kritik als einer eigenthümlichen Leistung reden. Wir kennen indessen nicht sowohl diese als deren Ergebnisse.

Die Volksreligion im Alterthum ward allerdings von dem gereifteren Jüngling nicht anders beurtheilt als ehedem: sie blieb ihm ein dunkler Aberglaube[3]). Aber ihr gegenüber erglänzte, wie er zu sehen meinte, neben der Poesie die hellenische Wissenschaft in um so hellerem Lichte. Dieselbe war unserm Schriftsteller nicht eine Gestalt auf der Seite des sündigen Weltlebens im Gegensatze zur heiligen Geschichte des Alten Testaments; nach dem Vorgange der Alexandriner im zweiten Jahrhundert pries er dieselbe als der alttestamentlichen gleichgewerthete Prophetin[4]) und dachte sie sogar mit noch höheren Gnaden ausgestattet, wenigstens nach einer Stellenreihe[5]). In jedem Falle waren ihm beide ebenbürtige parallele Träger der Offenbarung in der vorchristlichen Periode. Allein ein weiterer Gedanke greift hier noch dazu beschränkend ein. Einst hatten Justin der Märtyrer[6]) und Clemens von Alexandrien[7]) neben den Sätzen von dem Logos als dem Erleuchter auch der hellenischen Denker und Dichter auch den andern aufgestellt, welcher ein empirisches Schöpfen aus den Büchern des Alten Bundes anerkannte. Abälard kehrte das

Abhängigkeitsverhältniß um, unbekümmert darum, daß er in diesem Punkte wissenschaftliche Feinde des Christenthums zu Vorgängern hatte[8]). Die Seher des Alten Bundes, die Apostel des Neuen haben — war die Meinung — aus den Werken der hellenischen Weisen entlehnt[9]). Diese gelten somit als originale, heilige Schriften, als Offenbarungsurkunden primären Werthes; man darf sie nicht blos mit dem nämlichen, nein, mit noch höherem Rechte als die biblischen Bücher überall da verwenden[10]), wo dogmatische Beweise zu geben sind. Wie könnte man auch an der Inspiration derselben zweifeln, da z. B. Socrates und Plato selbst ihre Wahrheitssprüche nicht als ihre eigenen Erfindungen, sondern als Gaben der göttlichen Weisheit rühmen[11])?

Indessen daneben eröffnet sich uns jene andere Perspective der Religionsgeschichte, welche diesen allgemeinen Supranaturalismus erheblich einschränkt. Statt der außerordentlichen Begnadigungen, welchen die Dichter und Denker des Alterthums Alles verdanken sollen, was sie Großes geleistet haben, wird anderswo das natürliche Gottesbewußtsein[12]), geweckt durch die Betrachtung der Welt, gekräftigt durch die reifende Vernunft, als Quelle der religiös-sittlichen Wahrheit genannt. Ein Verfahren, welches schwerlich durch die Annahme zu erklären ist, daß eine Einseitigkeit durch die andere verbessert werden soll. Vielmehr scheint die Absicht zu sein, die letztere Auffassung als die esoterische durch eine supranaturalistische zu verdecken. Die alttestamentliche Weissagung und die apostolische Lehre werden, abgesehen von jenen zwei Stellen, welche von einer Entlehnung reden, sonst durchweg als Wirkungen göttlicher Einsprache dargestellt; die philosophische und poetische Literatur der Hellenen dagegen in jenes eigenthümliche Zwielicht der Betrachtung gestellt, stets aber der kanonischen mindestens gleich geachtet. Der Wahrheitsgehalt ist der nämliche, mag der formelle Ursprung dort übernatürlich, hier natürlich gewesen sein. Alles Das, was nach allgemeiner Voraussetzung erst durch Christum und seine Sendboten der Welt

kund geworden sein soll, ist vielmehr längst in den Hörsälen der alten Philosophen gepredigt; was als christlicher Monotheismus gilt, seit Jahrhunderten ihr gesichertes Geheimniß gewesen. Sie haben nicht nur die Einheit und Geistigkeit[13]), sondern auch das trinitarische[14]) Wesen Gottes erkannt. Und wenn auch — wie bereits Augustin bemerkt hat — die Thatsache der Menschwerdung[15]) als eine geschehene von ihnen noch nicht gewußt werden konnte, so fehlte doch der Glaube an den Zukünftigen nicht. Und selbst dieser ward in die Gegenwart versetzt in den Bildern der erkorenen Propheten. Die Römer lasen bei Virgil die vierte Ecloge[16]), den Seneca; die Griechen den Hermes, beide die Sprüche der Sibylle[17]), welche sogar deutlicher als ein alttestamentlicher Prophet die ganze Geschichte des Herrn verkündigt und also seine Herrlichkeit besungen hat[18]), daß Viele sich ihrer freuen konnten. Nicht blos David und Salomo, auch Nebucadnezar und Didymus, der König der Brahminen, haben seinen Tag gesehen, als die vier königlichen Evangelisten[19]) vor den kanonischen Evangelisten der Welt gepriesen. Durch die Pythagoräer und Plato, durch Hermes und Cicero ward ein nahezu vollständiger Lehrbegriff erarbeitet, wurden beinahe alle Artikel des christlichen Glaubens vom ersten bis zum letzten entwickelt[20]). Jene Alle waren Christen vor dem Christenthum[21]), vornehmlich der bereits von Augustin gewürdigte Plato[22]); seine Lehre ging als Vermächtniß auf die Schüler über. Um dasselbe heilig zu halten, hat man sich nicht mit der mündlichen Ueberlieferung begnügt; man nahm darauf Bedacht, das Aechte durch den Buchstaben der Schrift zu wahren[23]), zugleich aber vor den Blicken des unreifen Volkes zu verhüllen[24]). Wie unverständig ist es also, die Thatsache der schon damals so weit gediehenen Lehrbildung zu bestreiten durch den Nachweis, daß dieselbe in den überkommenen Werken nicht durchweg klar ausgeprägt sei[25])! — Das Mysterium durfte ja nicht entweiht werden[26])! — Es würde veröffentlicht dem blendenden Lichte gleich gewirkt haben. Das wußten jene Auf-

geklärten selbst im Alterthume nur zu gut. Darum haben sie sich den götzendienerischen Bräuchen anbequemt[27]), von Göttern geredet, die Tempel besucht, obwohl ihr monotheistischer Glaube einen ganz anderen Cultus erheischt hätte. Hier galt es zu verheimlichen, nicht unkritisch zu offenbaren. Stets bereit, die empfängliche Minderzahl[28]) verhältnißmäßig zu belehren, waren sie doch unfähig, die Denkweise der großen Menge zu ändern. Also stand damals der abergläubischen Majorität in Griechenland eine überaus geringe Minorität gegenüber, welche im Besitz alles Dessen war, was der Welt Licht und Heil spenden konnte, aber ohne die Möglichkeit, dergleichen in dem Maße, wie sie selber wünschte, zu verbreiten.

Das geschah erst durch das Christenthum. Dasselbe machte offenbar, was vordem verdeckt gewesen war, nicht indem es ein innerhalb der Menschheit bisher schlechthin Unbekanntes mittheilte, sondern das von Wenigen Gekannte verallgemeinerte. Grade darin erwies sich das weisheitsvolle Walten der göttlichen Providenz, daß in der Zeit, in welcher die Sendboten Christi auftraten, auch unter den Heiden Alles schon so vorbereitet war, daß es scheinen konnte, als ob die weltgeschichtliche Bühne sich plötzlich verwandelte. Jene predigten unter dem götzendienerischen Volke; die aufgeklärte Minderheit zeigte sich nunmehr auch vor diesem als das, was sie längst war, und erklärte das Gepredigte nicht für ein Neues, sondern für das in diesen esoterischen Kreisen seit Jahrhunderten gelehrte Alte[29]). Die bedeutendsten Denker unter Griechen und Römern wurden also die Erstlinge der Erndte des Evangeliums. Indem dieselben ihre gewichtige Autorität für dasselbe einsetzten, wurde der Eindruck auf die Masse ein überwältigender[30]). Die Thatsache, daß nicht blos die christlichen Missionare, sondern auch diejenigen, welche die Meisten bis dahin nur als Diener der Götter gekannt hatten, sofort gegen deren Cultus zeugten, verscheuchte jeden Zweifel an der Wahrheit des Gehörten. Die Mängel der Ueberzeugung ergänzte die Macht,

welche in der Zustimmung grade der Volksgenossen wirkte. Viele Tausende unter den Griechen, dem Beispiele der Besten folgend, traten über; dann, auch in dieser Beziehung nacheifernd, nicht wenige unter den Römern. Andere verblieben allerdings auf der entgegengesetzten Seite, aber nur um desto unentschuldbarer zu erscheinen[31]). Sie sperrten sich ab von der Gemeinschaft, welche gleicherweise bekehrte Heiden, wie bekehrte Juden nunmehr bildeten, von der Einen katholischen Kirche[32]).

II.

Die Entstehung derselben ist freilich ein bedeutsames Ereigniß, aber doch erklärbar aus dem Causalnexus des natürlichen Geschehens ohne die gewöhnlichen supranaturalistischen Voraussetzungen. Ihre Wurzeln sind nicht verborgen in dem Wunder eines neuen Anfangs, sondern aufgedeckt vor unsern Augen, erkennbar für die historische Forschung in allem Dem, was die Edelsten und Gereiftesten in der Zeit vor Christo als das Resultat des Denkens und Erfahrens gefunden hatten[1]). Lediglich die Erweiterung des Wissenschaftlichen zum Populären, das Umgestalten des bis dahin verhältnißmäßig Esoterischen in das allgemein Verständliche, die Entschränkung der Kenntniß der schon daseienden Wahrheit war die segensreiche That des Stifters des Christenthums und seiner Apostel. Die Frage, weshalb nicht auch diese von der antiken Philosophie vollbracht worden sei, wird nicht einmal berührt, schwerlich auch nur erwogen von einem Autor[2]), welchem der Zug einer vornehmen Wissenschaftlichkeit, das stolze Herabsehen auf den Glauben des niederen Volkes immerdar eigen geblieben ist[3]).

Ihm ist es vielmehr Bedürfniß, statt diese Schwierigkeit zu erledigen, vielmehr jene Aussage zu Gunsten des Christenthums durch eine andere Wendung des Gedankens sogar wieder abzuschwächen. — Die Apologie aller Zeiten hat die sittlichen Wir-

kungen der evangelischen Botschaft, die dadurch bedingte praktische Wiedergeburt der geschichtlichen Welt gefeiert, als augenscheinlichen Beweis der göttlichen Abkunft zu würdigen gesucht. Was keine lediglich theoretische Lehre hat erzielen können, der Umschwung nicht nur der Denkweise, sondern auch der moralischen Verhältnisse in dem Römischen Weltreiche, das ist der augenscheinliche Erfolg der Ausbreitung des christlichen Glaubens, behaupteten die ältesten hierher gehörigen Schriftsteller. Nach Abälard dagegen waren die griechischen Philosophen nicht nur den Christen an Wissen gleich, sondern sie übertrafen sie sogar in der sittlichen Praxis. Das Leben entsprach ganz dem wissenschaftlichen Ideal [4]). Wie die Ethik namentlich des Socrates und Plato [5]) als das innerste Motiv des sittlichen Handelns die Liebe zu Gott, dem höchsten Gute, enthüllte: so waren sie auch selbst derselben voll [6]). Das erfahren wir nicht nur aus der Ueberlieferung, welche so viele herrliche Beispiele erzählt; wir wissen es, hingenommen von dem Eindruck der Majestät ihrer ethischen in ihren Schriften dargestellten Doctrinen, aus diesen selbst. Wie hätten diese Weisen wagen dürfen also zu lehren, hätten sie nicht demgemäß gelebt? [7]) — Die Annahme der Harmonie zwischen beiden scheint dem in diesem Punkte sehr wenig scrupulösen Kritiker ein selbstverständliches Axiom. Und doch hat es — unberechtigt wie es ist — seine Betrachtung der historischen Zustände des Alterthums in bedenklicher Weise verwirrt. Diese werden in demselben Maße idealisirt, in welchem die Kenntniß von den sittlichen Mißverhältnissen seiner Zeit verstimmt hatte. Hier ist es die Erfahrung welche sein Urtheil leitet; dort ein, wie er meint, evidenter Schluß. Hier bleibt er stehen bei der Anschauung der Gesammtzustände, ohne Ausnahmen zu berücksichtigen; dort ist er ganz verloren in Bewunderung der von seinem Idealismus gefärbten Bilder einzelner großer Naturen. Um so begreiflicher wird das Resultat der Vergleichung. Die katholische Christenheit, gewohnt auf das Heidenthum als die Periode der Sünde und des Irrthums zu

blicken, hätte sich vielmehr selbst als die zurückgebliebene anzuklagen, wollte sie aufrichtig sein, meint unser Moralist [8]). Jene Alten ohne das geschriebene Gesetz, ohne die Ermunterung durch die Predigt, ohne den Aufschwung, welchen die Erinnerung an so viele Heilige und Märtyrer [9]) bereiten sollte, beschämen diese vielmehr durch ihr Thun.

III.

Ein Ergebniß allerdings bedenklicher Art. Denn einerseits zeigt sich in der Geschichte der Menschheit ein völliger Stillstand. Die religiöse und ethische Lehre ist zur Zeit des Heidenthums als esoterische die nämliche gewesen, welche die Christen als geoffenbarte verehren. Andererseits kommt es zu einer Bewegung, welche Fortschritt ist, sofern durch die christliche Mission auf umfassendere Räume ausgebreitet wird, was vordem in engere Gränzen eingeschlossen war; aber auch zu jener anderen, welche man als einen Rückschritt zu beklagen hat, auf der Seite der Sitte. Die christliche Menschheit nach Leben und Wandel ist gesunken von der Höhe, auf welcher dereinst die Meister der philosophischen Schulen standen. Das ist allerdings ein um so verwunderlicheres Phänomen, als der nämliche Abälard die Reinheit des sittlichen Lebens als unmittelbare Consequenz der reinen Lehre denkt. Also würde folgerichtig sich gradezu das Umgekehrte ergeben, daß die nämliche Lehre, welche dereinst durch Socrates und Plato verkündigt, später durch das Christenthum zum Gemeinbesitz geworden ist, innerhalb der zu derselben sich bekennenden Christenheit auch die nämliche sittliche Reinigung bewirkte, welche jenen Philosophen und ihren Schulen nachgerühmt wird. Alle Christen lehrten ja nach Abälard seit den Tagen der Apostel, wie die eben genannten; also müßte der Stand der christlichen Sittlichkeit der gleichen Lehre gleichen. Nichtsdestoweniger wird die zeitgenössische Christenheit als eine sittlich entartete vorgestellt. Die hervorragenden

Denker des Alterthums dagegen zierte jegliche Tugend, welche sie lehrten. Die nämliche Ursache hat nicht die nämliche Wirkung, sondern hier eine andere als dort. Eine Inconsequenz, welche allerdings durch den nachgewiesenen Wechsel des Standpunkts begreiflich wird, darum aber nicht weniger anstößig bleibt. Sie wird auch nicht gehoben durch Erwägung des Umstandes, daß unbeschadet der Identität der moralischen Lehre doch eine Verschiedenheit der wirklichen Moralität ihrer Anhänger bestehen könne. Denn diese ist ja eben unter Voraussetzung der Richtigkeit jener Abälardeischen Thesis, dergemäß die Theorie die Praxis schlechthin bedingt, das völlig Räthselhafte.

Aber vielleicht kann man jene aufrecht erhalten und dieses dennoch lösen. Hat denn nicht die theoretische Erkenntniß ihre verschiedenen Grade? — Mag die materiale Doctrin immerhin identisch sein, so wird sie doch je nach der Differenz der Stufen der Erkenntniß, auf welchen sich die Einzelnen befinden, in differenter Weise erkannt, und diesen Differenzen entsprechend sind auch die in dem sittlichen Leben. Vielleicht befindet sich die Christenheit grade darum auf einer niederen; die hellenischen Philosophen dagegen hatten die höchste erklommen.

Angenommen, das wäre die durchweg [1]) ausgesprochene Ansicht unseres Schriftstellers, so wäre doch sofort weiter zu fragen, ob denn nicht ein Mehr oder Weniger der Erkenntniß sich auch unter den christlichen Generationen fände; demgemäß eine erhebliche Verschiedenheit des Standes der Sittlichkeit. Und weiter ob nicht, wenn anders das Maß der Erkenntniß in einzelnen Fällen hier und dort als das nämliche sich ergebe, nicht auch sittliche Persönlichkeiten von dem nämlichen Werthe unter den Christen wie unter den Heiden auszumitteln seien. Das wird freilich nicht verneint, aber auch nicht bejaht. Und doch müßte das Letztere nicht nur ausdrücklich als geschehen nachgewiesen, sondern sogar das Uebergewicht der christlichen Sittlichkeit über die heidnische

wenigstens in numerischer Beziehung behauptet werden, wollte der Verfasser im Einklange mit einer seiner Grundintentionen bleiben.

Denn diese ist doch darauf gerichtet, wenigstens den Eindruck hervorzubringen, als solle das Christenthum irgendwie als ein epochemachendes Ereigniß anerkannt werden. Er weiß dies freilich nur darin zu finden, daß die apostolische Predigt die Geheimnisse der alten Weisheitslehre in größeren Kreisen zu veröffentlichen begann. In Folge dessen müßte also doch die Verbreitung der Sittlichkeit unter den Christen in irgend welchem Verhältniß stehen zu der allgemeineren Kenntniß der reinen Lehre. Es wäre die Zahl der sittlich Reinen als eine erheblich größere zu erwarten, da ja die Umstände, welche im Alterthum die Einwirkung jener Minderheit auf die Massen erschwerten, in der christlichen Zeit sich geändert haben. Nichtsdestoweniger hat Abälard, angewidert von den sittlichen Carricaturen in dem Bereiche seiner Erfahrungen[2]), so geurtheilt wie wir wissen. Die weltgeschichtliche Bedeutung des Evangeliums erschöpft sich in der Verbreitung einer vordem schon dagewesenen Aufklärung in religiösen Dingen, und die Kirche, weit davon entfernt die ausschließliche Heilsanstalt zu sein, ist nur der Ort, wo die bekehrten Juden und Heiden sich zusammenfanden. Sie alle erfuhren nunmehr, daß das Heil längst zuvor nicht nur bereitet, sondern auch unter ihnen gegenwärtig gewesen in der verborgenen dem Christenthume völlig gleichen Weisheitslehre ihrer Propheten und Dichter. Die in dieselbe Eingeweihten erlangten also dasselbe nicht erst bei ihrem Uebertritt in Folge der apostolischen Predigt; sie besaßen es längst und wußten darum. Aber auch die großen Massen der Bekehrten, welche das Evangelium vor dem Evangelium mit Bewußtsein nicht kannten, scheinen doch irgendwie als Theilnehmer an dem geheimen Besitz des geistigen Guts jener Esoteriker vorgestellt zu werden. Die Stiftung der Kirche wäre demnach bedingt gewesen weder durch eine außerordentliche That Gottes, noch durch eine Krisis des menschlichen Seelenlebens, nicht sowohl

durch Bekehrung als durch Enthüllung der längst geschehenen Bekehrung; sie selbst ist, wie sich folgerichtig ergiebt, weder Heilsspenderin noch Heilsvermittlerin, sondern Darstellung der Gemeinschaft der Heilsgenossen vor den Augen der Welt. Die geschichtliche Wirkung des Christenthums erschöpft sich nach Abälard darin, daß nunmehr der alte Glaube in den neuen Worten eines gemeinsamen Bekenntnisses ausgeprägt ist, die Zerstreuten verbrüdert sind durch die Einheit der katholischen Kirchenverfassung.

In der That ein Erfolg, dessen Nachweis geeignet schien, diejenigen zu beruhigen, welche durch die von ihm motivirte Schätzung des classischen Alterthums die eigenthümliche Dignität des Evangeliums für gefährdet erachteten. — Allerdings die Elemente, welche in der Kirche zusammenflossen, waren schon vorhanden in den Strömungen höheren Lebens in Palästina und den heidnischen Ländern, aber doch durch die Dämme nationaler Verhältnisse geschieden. Die Macht, welche dieselben erschütterte, war die apostolische Predigt. Also empfängt der Leser den Eindruck, als werde diese letztere doch nicht ohne Weiteres aus dem empirischen Zusammenhange der Geschichte abgeleitet; als solle sie als ein relativ Uebernatürliches anerkannt werden. Nicht ein inhaltvoll Neues ward in derselben offenbar, aber ein Dynamisches entfesselt, welches den Anfang einer neuen Periode bedingt oder doch den Schein derselben. Wenigstens diesen an den Ursprung des Christenthums zu heften, mußte unser Autor um so mehr beflissen sein, als er in dem schon bezeichneten historischen Quietismus nicht ausschließlich verharrt, sondern oft genug das Bedürfniß zeigt, die geschichtlichen Religionen als eine abgestufte Reihe zu begreifen [2a]). Und das ist nicht anders möglich als durch den Nachweis irgend welcher Unterschiede. Augenscheinlich hat er auch die Absicht, diese hervortreten zu lassen. Das Christenthum soll den Höhepunkt eines geschichtlichen Verlaufs; das Judenthum und die alte Philosophie, als die wahre Religion der Hellenen, sollen die Grade der Niederung bilden. Aber in den Zeich-

nungen selbst, welche dazu bestimmt sind, diese abstracten Gedanken auszuprägen, sind jene gleichwohl schwer erkennbar. Freilich der geistige, universalistische Hellenismus im Vergleich mit dem sinnlichen particulären Judenthum [3]), die Prophetie im classischen Alterthum neben der alttestamentlichen heben sich einigermaßen ab in Folge der künstlichen Vertheilung von Licht und Schatten auf dem Gesammtgemälde. Und was das Christenthum angeht, so wird dasselbe wohl als Erfüllung des Alten Bundes, als Religion der Freiheit im Gegensatze zu der des durch den Dienst des Gesetzes geknechteten Volkes Israel [4]), als volle Offenbarung der Geheimnisse der räthselredenden griechischen Wissenschaft [5]) bezeichnet und soll sicher als die Vollendung der ganzen religionsgeschichtlichen Entwickelung [6]) dargestellt werden. Aber da diesen Gedanken zu vollziehen aus den Gründen, welche theils dargelegt sind, theils dargelegt werden sollen, unserm Autor unmöglich ist, so kann auch das beabsichtigte Unternehmen nicht klar ausgeführt werden. Die historischen Hauptreligionen ähneln dreien der Anlage nach gleichen Bildern, welche, aus der Entfernung betrachtet, durch den Farbenton sich zu unterscheiden scheinen. Dieselben grenzen sich nicht sicher ab durch ihre Natur, sondern durch die Art ihrer geschichtlichen Erscheinung. Die eine ist nur eine augenfälligere Wiederholung der anderen. Nicht die Religionsgeschichte bewegt sich wirklich fort, sondern lediglich die Geschichte, in welche die stets gegenwärtig gewesene, mit sich identische Religion eingerahmt ist. Eine in Wahrheit neue Epoche derselben, ein originaler Anfang ist nirgends klar nachgewiesen [7]). Nicht einmal da, wo ein solcher wenigstens in Worten von Offenbarung abgeleitet wird, ist eine verschiedene Brechung des gleichen Strahls durch das Prisma des menschlichen Bewußtseins anerkannt. Nicht blos das göttliche Wirken gilt als das gleiche, sondern ebenso auch die Wirkung. Die Religion, welche seit zwölf Jahrhunderten die christliche heißt, ist in der That, wenn auch nicht unter diesem Namen, so alt als die Welt [8]),

die Seligkeit somit die unveräußerliche Mitgift[9]) der religiös aufgeklärten Menschheit gewesen.

Eine Geschichtsansicht, welche aus cardinalen Sätzen seiner Gotteslehre[10]) mit Nothwendigkeit fließt, aber in diesem Zusammenhange der Gedanken überdies motivirt ist durch das Interesse, die in Bezug auf den Particularismus der christlichen Heilslehre erhobenen, wie zu Origenes' und Augustin's[11]) so zu seiner Zeit vernommenen Einwürfe zu entkräften. Sie quälten Abälard um so peinlicher, da sie zugleich seine eigenen waren. Die Gegner machten dergleichen, um die Ansprüche des Christenthums zu verneinen; er wiederholt sie, um unter der Voraussetzung der Unmöglichkeit der Widerlegung zu seiner aufgeklärten Ansicht von demselben zu nöthigen. Man hat — das ist die Meinung — das Heil[12]), nach den Normen des Intellectualismus gedeutet, statt dasselbe in die engen Grenzen der Existenz des historischen Christenthums einzuschließen, vielmehr auf die ganze Linie der Geschichte auszubreiten. Und das ist möglich, wenn man es nur versteht, die lediglich ihr angehörigen verschiedenen Namen als Bezeichnungen der nämlichen Sache, vor allem die philosophische Cultur des classischen Alterthums und das Christenthum der katholischen Kirche nicht als feindliche Mächte, sondern als gleiche Größen zu begreifen. Wo jene gepflegt wurde, da war auch das Heil. Wo man die philosophischen Erkenntnisse verkündigte, da wurde auch dieses verkündigt, — allerdings also auf weiteren geschichtlichen Räumen, als die schlichten Christen voraussetzen. Aber darum auf allen? —

Es war längst vor der Erscheinung Christi bekannt, aber nur von der Minorität der Wissenden erkannt und darum nur von dieser besessen. Es war unter den Hellenen, aber nicht in allen Hellenen, sondern lediglich in den des philosophischen Gedankens in irgend welchem Grade mächtigen. Und das ist nicht Jeder. Die anstößige Ausschließlichkeit also, welche durch den apologetischen Versuch beseitigt werden soll, drängt sich grade in dem-

selben nur in anderer Weise wieder auf, aber freilich so, daß sie für diesen Autor das Anstößige verloren hat. Denn den specifischen Unterschied der gebildeten und der ungebildeten Masse als einen bleibenden stets sei es unmittelbar oder mittelbar voraussetzend, hat er lediglich die Bedürfnisse der ersteren gewürdigt. Ihm genügte es durch eine unhistorische Idealisirung des Hellenismus dem Christenthum die einzige Stellung in der Geschichte zu nehmen, um die Ansprüche der Humanisten[13]) seiner Zeit zu befriedigen. Diese werden angeleitet, die Bewegungen der philosophischen Cultur oder, was einerlei ist, die Religion der Aufgeklärten in Hellas in jener doppelten Weise, welche wir andeuteten, zu betrachten. Ist doch die supranaturalistische wie die natürliche Ansicht zur Auswahl nebeneinandergestellt. Wie nahe lag es da, die letztere auch auf den Ursprung des Christenthums anzuwenden! — Freilich ist dieses in den bisher vornehmlich von uns berücksichtigten Werken stets mit dem hehren Namen einer göttlichen Offenbarung bezeichnet. Da dasselbe aber keinen anderen Inhalt hat als denjenigen, welcher der griechischen Weisheitslehre beiwohnt, und diese lediglich als das Erzeugniß der reifenden menschlichen Intelligenz beurtheilt werden kann: so scheint es folgerichtig zu sein, auch das Christenthum schlechthin aus den nämlichen natürlichen Ursachen abzuleiten. —

Ein Versuch dieses zu leisten ist das die Abälardeische Aufklärung im Ganzen kennzeichnende denkwürdige „Gespräch zwischen einem Christen, Juden und Philosophen." — Die grundlegenden Gedanken sind diese.

IV.

Das der Menschennatur Unveräußerliche und Unwandelbare[1]), älter[2]) als Alles, was übernatürliche Offenbarung heißen mag, ist das Sittengesetz. Es kündigt sich ehemals wie heute an in Kraft der nämlichen Autorität; nicht Diesem oder Jenem, sondern

Allen; nicht in individueller, sondern in universeller Weise. Die Forderungen desselben sind durchweg die gleichen. Darum gilt es mit Recht als die erschöpfende Regel alles Handelns[3]), als das, was ausreichend die natürliche Religion, das Heil bedingt[4]). Es ist das Urerste und Einfache, das schlechthin in sich selber Wurzelnde, seine Wahrheit selbst Beweisende, das allen Angriffen der Kritiker Unzugängliche[5]). Darum kann es niemals abrogirt werden durch eine andere Autorität, sondern nur als die bleibende Basis alles Dessen gedacht werden, was sich als Offenbarung giebt. Keine geschichtliche Religion kann diese ursprüngliche Religion verdrängen. Nicht ihre Positivität bestätigt das Sittengesetz, sondern dieses bestätigt jene.

Ein Gedanke, welcher in einzelnen Sätzen[6]) ausgesprochen, aber in dieselben nicht eingeschlossen, vielmehr das ganze Gespräch beherrscht. Er giebt das ideelle Kriterium an, an welchem alles Religionsgeschichtliche zu messen ist.

Auch die testamentarische Religion, der Alte wie der Neue Bund, haben diese Probe zu bestehen. Das ist nicht etwa nur das einseitige Verlangen des philosophischen Unterredners; auch der Jude und der Christ, in Anerkennung der rationellen Fundamentalsätze mit jenem einig, wollen demselben gerecht werden[7]).

Man untersucht zunächst den Alten Bund, welcher jenes Vielerlei von Statuten aus der Mosaischen Zeit enthält, welches dem Volke Israel als ein schlechthin verbindliches gilt. Aber schon die Geschichte der alttestamentlichen Erzähler beweist — meint der voraussetzungslose Kritiker — daß dieselben nicht dem Wesen der Religion des heiligen Buches angehören könne, sondern als das Accidentelle angesehen werden sollen. Lesen wir nicht auf den ersten Blättern, daß Abel, Henoch, Abraham wohlgefällig lebten vor dem Herrn[8]). Und doch wußten sie nichts von jenen peinlichen Gesetzen des Pentateuchs, wohl aber von dem Einen, welches geschrieben war in ihr Herz[9]). Jene können daher selbst im Sinne der Urkunde nicht um des sittlichen In-

halts willen nothwendig sein; sie wollen selbst nicht für ein religiös Wesentliches gelten, sondern sind hinzugekommen um zufälliger Bedürfnisse willen. Die Rohheit des Volkes sollte gezähmt, die Halsstarrigkeit gebrochen[10]; durch das Figürliche der vorgeschriebenen Riten die zukünftige durch die Propheten anzubahnende Vergeistigung vorbereitet werden[11].

Aber dadurch ist doch nur die Natur jener complicirten Gesetzgebung historisch einigermaßen erklärt; nicht aber das Charakteristische derselben, wie es scheint, als ein Offenbarungsmäßiges erkannt. — Zwei heterogene Elemente sind in derselben neben einander, das eine ein allgemeines, ächt sittliches, von der Menschennatur als solches untrennbares; das andere ein besonderes, in Betracht der einst gewesenen Verhältnisse als zweckmäßig, aber eben deshalb als veränderlich erkennbar, dennoch durch die göttliche Autorität für ewige Zeiten geheiligt; beide sind ohne inneren Verband. — Um so angelegentlicher scheint der das Bedenkliche dieser Kritik würdigende Jude vielmehr die organische Einheit und eben in dieser den offenbarungsmäßigen Charakter des Ganzen nachweisen zu wollen. Seine Apologie bemüht sich, die positiven Satzungen aus dem Sittengesetze abzuleiten[12], in dem Ineinander des Statutarischen und Moralischen die Spuren der göttlichen Weisheit zu entdecken.

Sie war es, welche feste Schranken aufrichtete, um von den götzendienerischen Umwohnern das sinnliche zu dergleichen neigende Volk abzusperren[13]. Die Vorschriften über die Speisen zielten darauf ab, die Glieder der Familien ebenso zu verketten als vor dem Verkehr mit den Heiden zu bewahren. Indessen wenn auch somit zur Noth gezeigt werden kann, daß jenes Ritual zur sittlichen Reinigung möglicher Weise mitgewirkt habe[14], so ist das doch kein evidenter Beweis. Und würde derselbe gelingen, so wäre damit doch lediglich das Urtheil begründet, daß die Mosaischen Institutionen nützlich[15], den gegebenen geschichtlichen Bedingungen weisheitsvoll angepaßt gewesen; nicht aber daß dieselben auch

unter anderen Verhältnissen zum Heile unentbehrlich[16]), daß sie ein universell Offenbarungsmäßiges seien. Ja das scheint sogar durch Stellen in dem heiligen Buche selbst fraglich zu werden. Haben doch die von demselben Jahve, welcher das Gesetz gegeben hat, berufenen Propheten selbst die eine oder die andere der heiligen Einrichtungen als eine nur vorübergehende bezeichnet, also die Unvollkommenheit des Ganzen eingestanden[17]). Wie kann man diese auch verkennen, wenn man z. B. die vielen, nur irdischen Lohn den Gesetzestreuen verbürgenden Verheißungen erwägt[18])!

Der zum Schutze des Alten Testaments auftretende Jude sucht das Letztere freilich zu bestreiten; gleichwohl ist dafür gesorgt, daß die Leser den Eindruck gewinnen, die Leistung bleibe hinter dem guten Willen des Beweisführenden zurück. Die Einrede, mit Nichten werde lediglich die Beobachtung der particularen, über das Maß des Sittengesetzes hinausgehenden Gebote durch irdischen Segen belohnt; vielmehr dem durch die Erfüllung der ganzen ungetheilten Thora zu heiligenden, priesterlich zu weihenden Volke das ewige Leben zugesagt[19]), wird doch demnächst durch Zugeständnisse in ihrer Kraft wieder gebrochen. Diese Vertheidigungsrede, welcher die Aufgabe zuertheilt ist, den Inhalt des Pentateuchs aus einer übernatürlichen Offenbarung herzuleiten, also in demselben ein Höheres aufzuzeigen als das Sittengesetz, begnügt sich zu wiederholen, daß dieses auch darin enthalten sei, und weiß, um die Erhabenheit und die moralische Größe der Urkunde zu feiern, nichts Anderes zu thun, als darzulegen, wie die Liebe zu Gott und zu dem Nächsten als das allumfassende Motiv des Handelns gleichfalls hier anerkannt werde. Um so ungefährlicher schien es nunmehr einzuräumen, daß es allerdings auch an Zusagen sinnlichen Lohnes nicht fehle. Aber diese hat man lediglich als die Mittel zu begreifen, in dem in der strengen Schule der Ritualgesetze lebenden Volke — welches eben deshalb der Erleichterung bedurfte — jene Liebe um so wirkungs-

kräftiger zu erwecken[20]); die umwohnenden Nationen durch den augenscheinlichen Segen der Verehrer Jahves zur Ausübung des gleichen Cultus um so geneigter zu machen. Vielmehr als Zuthaten — wird erwidert — welche die rein geistige Sittlichkeit verunreinigt haben[21]). Auch der in den Büchern Mosis so häufig vorkommende Ausdruck „ewig" hat einen gar irdischen Ton. Und es bleibt dabei, daß in denselben nichts Anderes als eine äußere Wohlanständigkeit geboten sei; die zahlreichen, über die Linie des Sittengesetzes hinausgehenden Vorschriften haben durch das Complicirte des Inhalts weit mehr gedrückt als erleichtert oder behütet[22]). Die Erkenntniß des rein Moralischen ist dadurch so wenig geschärft[23]), daß sie eher als abgestumpft erscheint. Der Eifer für das Heilighalten des letzteren, statt belebt zu werden, ist vielmehr geschwächt worden; für den sittlichen Fortschritt also durch die in Rede stehende Gesetzgebung nicht das Geringste geschehen. Wie könnte also dieselbe um des von ihr beanspruchten übernatürlichen Ursprungs willen als ein dem natürlichen Sittengesetze Ueberlegenes betrachtet werden[24])? — Wie die Autorität den Mangel an Rationalität ersetzen? — Ist dieser zu erkennen grade an der Zugabe jenes Positiven, welches das Volk Israel belastete, in dem Terrenismus[25]), in welchen dasselbe dadurch verstrickt wurde: so kann der reformatorische Fortschritt nur auf der entgegengesetzten Seite liegen.

Er ist eingeleitet durch Jesum, nicht sofern er (wie der christliche Apologet zu zeigen unternimmt) ein völlig Neues in die Welt gebracht hätte, — was als unmöglich schon durch die grundlegende Betrachtung ausgeschlossen ist — sondern durch Wiederherstellung des Ursprünglichen. Er war nicht sowohl Religionsstifter als Reformator des reinen Sittengesetzes[26]). Als solcher wirkte er also nicht durch Hinzufügen neuer Statute zu den theokratischen, sondern durch das Abthun derselben. Indem er also reinigte, hat er den Defect des ächt Sittlichen ergänzt; indem er einschränkte, hat er eben dieses nicht nur dem originalen Wesen

nach wieder offenbart, sondern auch vergeistigend vollendet[27]). Er allein vermochte das; denn er war der Urheber des Sittengesetzes.

Das ist freilich nur zu begreifen, wenn man von dem geschichtlichen Einzelwesen, welches Jesus heißt, absieht und erkennt, daß dieser Name nur der Eigenname ist für das, was sonst göttliche Weisheit heißt[28]), die Gründerin der ganzen sittlichen Weltordnung. Alles, was in vorchristlicher Zeit ethische Wahrheit zu sein sich rühmen darf, stammt von ihr. Der nämliche Logos, welcher die Denker des Alterthums zu logischen Menschen machte, ist in dem Menschen Jesus ein Individuum geworden. Christ und Logiker sein ist also Ein und Dasselbe.

Seine ursprüngliche Lehre haben unsere Evangelien in der Bergpredigt überliefert. Dieselbe kehrt sich in den Antithesen gegen alles Das, was an dem Alten Testamente Eudämonistisches[29]) haften mag. Die Thesen der Seligpreisungen dagegen verkündigen die Harmonie des sittlichen Handelns auf Erden und der Seligkeit des Himmels[30]). Das ist die Summe des Christenthums Christi: Erneuerung und Vertiefung des ewigen Sittengesetzes, Schärfung und Reinigung der von diesem geforderten Sittlichkeit unter steter Beziehung auf die Seligkeit als das von Gott zu spendende höchste Gut. Darum ist es nicht lediglich Moral, sondern auch Religion, die ausschließlich sittliche Religion, aber in solcher Reinheit, wie sie geschichtlich bis dahin noch nicht vorhanden war[31]), erhaben über alle ethischen Systeme des Alterthums. Diese blieben stehen bei dem Sittengesetze als einem Letzten, bei der Tugend als der selbstgenugsamen, als der um ihrer selbst willen zu übenden. Das Christenthum führt über beides hinaus zu Gott[32]). —

Allein gegen diese Formulirung des Unterschiedes erhebt die neuere kritische Wissenschaft Protest. Dieselbe erklärt durch den Mund ihres Vertreters, daß auch sie Tugend und Seligkeit zu verketten verstehe[33]). Wenn sie lehre, die in der Uebung der

Tugend sich erweisende Sittlichkeit sei schon die daseiende Seligkeit[34]), diese nicht trennbar von den sittlichen Zuständen, so solle dadurch nur dem Vorurtheil gewehrt werden, als ob die Seligkeit, einem feiernden Ausruhen vergleichbar, da erst anfange, wo die sittliche Arbeit aufhöre. Die Formel „Weg und Ziel fallen zusammen" wolle sich nur der gemeinen sinnlichen Lohnsucht entgegenkehren[35]). Werde dieselbe auf andere Weise abgewiesen, so könne man sich auch diese gefallen lassen: „Das sittliche Handeln erzielt die Seligkeit als das höchste Gut." Dann aber seien bis auf das Wort Christenthum und Philosophie Eins[36]), — einander völlig ebenbürtig.

Indessen diesen Anspruch zu bekämpfen, wendet nunmehr der christliche Apologet seinen ganzen Scharfsinn auf[37]).

Man täusche sich nicht, warnt er, durch den Gleichklang der Worte! — Was hilft es, daß auf beiden Seiten die Seligkeit genannt wird, wenn doch der Gehalt derselben dort anders bestimmt wird als hier? —

Selbst dann ist die Uebereinstimmung noch nicht hergestellt, wenn die Philosophie ihrerseits sich dazu versteht, das höchste Gut nicht blos als die Seligkeit, sondern als die göttliche Seligkeit[38]) und, da diese von Gott nicht verschieden ist, als Gott selbst zu setzen. Denn solcher Rede ungeachtet wird doch Gott und die Seligkeit im Gedanken auseinander gehalten. Diese soll doch erzielt werden durch die Erkenntniß, welche an Gott ihr Object, durch die Erkenntniß als autonomes Thun des Menschen, welche wie alles Menschliche ihre Stufen hat[39]). Nach philosophischer Lehre ist die Seligkeit weder die von Gott gegebene noch die überall von bedingenden Graden unabhängige und gleiche; sie ist in Beziehung auf Gott, aber nicht Gott selbst. Das Evangelium dagegen eint die Seligkeit und Gott für den Menschen[40]). Es zeigt den wirklichen Gott in seiner Selbstoffenbarung[41]); die Seligkeit als ein reales Haben Gottes, welches zur Voraussetzung hat dessen Selbstmittheilung. Diese vollzieht sich in jenem wir-

kungskräftigen Lieben Gottes, in welchem dessen wahrhaftiges Wesen selbst dem Menschen erschlossen wird[42]). Erst das Lieben Gottes schafft in diesem diejenige Liebe zu Gott, welche ihn in demselben Grade besser macht, als er der Liebende wird. Und die Liebe ist wieder eins mit dem Schauen, welches bedingt ist durch das sich zu schauen Geben von Seiten Gottes. Beide, die Liebe wie das Schauen, haben ihre Fortschritte[43]) im Jenseits; aber dieselben begründen nicht neue Verdienste, nicht Ansprüche auf Belohnungen[44]). Das ist vielmehr der zweite Vorzug des Christenthums vor der Philosophie, daß dasselbe die endliche Seligkeit als eine absolute sichert. Wir werden freilich dort besser, aber zuhöchst nicht sowohl durch uns als durch den liebenden Gott[45]), wir werden gebessert; und das scheint eine Belohnung der Verdienste zu sein, welche wir uns auf Erden erwarben. Wir werden fortschreiten, wachsend in der Liebe, und darum, wie es scheint, auch seliger werden müssen[46]); aber alles Müssen ist hier uneigentlich zu nehmen, der höhere Grad der Seligkeit nicht das Correlatum des Verdienstes[47]). Denn jene sich steigernde Liebe zu Gott quillt aus der Liebe Gottes zu uns, und diese ist auch die im Beseligen unwandelbare und gleiche, so daß die erwähnten Grade der Seligkeit im Vergleich zu dieser nämlichen, überschwänglichen Seligkeit, welche wir stetig genießen werden, auch wieder als verschwindende zu denken sind[48]). — Die Philosophie dagegen kann sich nicht losmachen von dem Vorurtheil, als reiche das Proportional-Verhältniß von dem Verdienst der Tugend und dem Lohne der Seligkeit auch in das Jenseits[49]). Eben darum aber ist dieselbe auch außer Stande, die Seligkeit absoluter Weise zu verbürgen. — Gott und die Seligkeit bleiben außer einander. —

Zwei Momente der Differenz, von dem colloquirenden christlichen Apologeten in der offen eingestandenen Weise betont, das Uebergewicht des Christenthums über die Vernunftreligion zu be-

gründen, aber dargelegt in einer Art, welche die Unsicherheit der Entscheidung des Verfassers des Dialogs verräth.

V.

Jenes soll dargestellt werden als die geschichtliche Realität dieser und doch als ein noch Höheres; als die volle Erscheinung der ideellen rationalen Sittenlehre und zugleich als ein Reicheres. Es vergewissert da, wo die Philosophie nur sucht; es wirkt, während diese lediglich erkennt. Es ist der wahre Gott, welcher als der liebende die Motive der tugendhaften Sittlichkeit erst mittheilt, die Seligkeit als eine gleiche zuertheilt, sich eben darin offenbart. Allein der Schauplatz wie das Mittel dieser Offenbarung sind in nebelhafter Weise angedeutet. Die Erörterungen dieses Theiles des Gesprächs scheinen alle auf die Herrlichkeit des Jenseits abzuzielen. Hier also wäre die Sphäre zu suchen, wo Gott als der beseligende sich enthüllt. Nichtsdestoweniger kann das Eine oder das Andere den Eindruck machen, als werde diese Thatsache auf die Erde versetzt, zu der Person Jesu irgendwie in Beziehung gebracht. — Um die Schätzung des Werthes der nach ihm benannten Religion handelt es sich doch. Und an den Stellen, wo die göttliche Liebe als die urerste, alle menschliche bedingende gefeiert wird, zeigen sich die Umrisse der Abälardeischen Versöhnungslehre [1]) so unverkennbar, daß man meinen kann, der Leser solle an Jesum, als den Vermittler dieser Umstimmung, erinnert werden. Gleichwohl wird seines Namens in diesem Zusammenhange nicht gedacht; der Begriff der Offenbarung gestreift [2]), aber nicht erörtert; in schwankender Weise anerkannt, aber nicht erkannt; scheint vorausgesetzt zu sein und wird doch in einem eigenthümlichen Helldunkel gehalten. — Die unsicher angedeuteten Linien des irdisch geschichtlichen Horizontes derselben fließen zusammen mit denen der zukünftigen Welt. —

Trotzdem kommt demnächst die Rede auf die beiden großen

Schlußthatsachen[3]) des Lebens Jesu, welche doch den Glauben des Redners an die irdische Offenbarung voraussetzen.

Es beginnt ein apologetischer Versuch[4]) in Bezug auf die Himmelfahrt und die Erhebung zur Rechten Gottes; aber weder im Verbande mit dem Detail des Lebens Jesu noch so, daß dieses im Ganzen von einem umfassenderen Standpunkt der Betrachtung aus als Offenbarungsgeschichte aufgefaßt würde. Und doch redet der Apologet auch wieder so, als werde die religiöse Bedeutung der erwähnten einzelnen Facta anerkannt[5]), nur beabsichtigt dieselben gegen die Kritik der Aufgeklärten zu schützen. Die Himmelfahrt, um unseres Glaubens willen geschehen[6]), ist Vollendung dessen, was in der Auferstehung begonnen hatte. Die Formel „sitzt zur Rechten Gottes" muß als figürliche Bezeichnung der Theilnahme an der Weltherrschaft begriffen, von aller localen Färbung, welche ihr anhaftet, gereinigt werden. Das lautet conservativ, aber doch nicht so, daß darin der Nachweis des objectiven Heilswerthes, der inneren Nothwendigkeit auch nur angedeutet wäre. Weshalb die Auferstehung geschehen sei, der in derselben angefangene Vergeistigungsproceß sich habe fortsetzen müssen[7]); wozu überhaupt der — ohne alle Vorbereitung mit Einem Male auftretende — Glaube an die Weltherrschaft Christi diene, wird nicht klar ausgeführt.

Indessen, statt das auffallend zu finden, müssen wir vielmehr selbst dies Wenige in Betracht dessen, was zum Zweck der Motivirung der Erscheinung Jesu gesagt worden war, schon für ein Zuviel erklären. Eine Christologie hatte der christliche Unterredner da, wo er sich selbständig äußerte, überhaupt gar nicht gegeben; ja sie war durch die Gesammtanschauung von dem Wesen des Christenthums ausgeschlossen. Hier dagegen werden Thatsachen erwähnt, welche doch nur aus einer Theorie von der Person Jesu verständlich werden, welche in diesem Dialog nicht nur nicht aufgebaut ist, sondern überhaupt nicht aufgebaut werden konnte, wenn anders nicht ein durchaus neues Fundament gelegt werden sollte.

Dieselben werden mit Einem Male erwähnt, erscheinen als religiös berechtigte, aber nicht weil gefordert und bewiesen durch die Erörterung des Autors, sondern als entnommen aus dem gemeinen Kirchenglauben.

Dieser wurzelt zuhöchst in der Grundvoraussetzung von einer historisch-irdischen Offenbarung. Indessen grade dieser Begriff war bisher von dem Verfasser umgangen. Da nichts destoweniger jene Einzelnheiten, welche dem Ganzen eines dogmatisch begriffenen Leben Jesu angehören, abgesehen von diesem aus Gründen der Reflexion berücksichtigt werden sollten: so blieb nichts Anderes übrig, als denselben, — der Offenbarung überhaupt die charakteristisch schwebende Stellung zu geben. Sie wird von der Erde in den Himmel entrückt[8]).

Dahin hatte ja Jesus[9]), welcher in der irdischen Geschichte lediglich als Sittenlehrer aufgetreten ist, den Blick seiner Hörer dereinst gerichtet. Dort erscheint er denen, welche diese Forderung zu erfüllen vermögen, selbst als Offenbarer. Alle Anschauungen aber von dem unsinnlichen Himmel sind nothwedig symbolisirende; die irdischen Symbole gewisser himmlischen Dinge sind die Thatsachen der Himmelfahrt und des Sitzens zur Rechten Gottes, welche die Christenheit von Jesu erzählt.

VI.

Eine Darstellung, welche durch das Gequälte und zugleich Unsichere, das Widerspruchsvolle und überdies Lückenhafte die Noth veranschaulicht, welche unserm Schriftsteller die Idee der Offenbarung bereitete. Nicht blos der Vernunftgläubige, auch der aufgeklärte Christ hat schwer daran zu tragen. Diese einzigartige wunderbare Positivität hat in dem Zusammenhange der allgemeinen Weltansicht, welche von dem Vertreter des Christenthums im Dialog vertheidigt wird, keinen Platz. Sie ist, verflochten mit den irdischen Bedingungen, nothwendig räumlich und zeitlich be-

grenzt. Der Abälardeische Gottesbegriff aber betont die Illocalität Gottes[1]) im höchsten Maße. Jene sagt aus ein sich Kundgeben des Wesens Gottes im irdischen Thun und Reden; eine Enthüllung nicht in Bezug auf ihn, sondern seiner selbst. Der hier zu Worte kommende Apologet lehrt eine Transcendenz Gottes, welche dergleichen ausschließt. Der allgegenwärtige Gott kann freilich irgendwo ein Zeichen seiner Gnade[2]) zeigen, sich hier und da insofern offenbaren, als er in besonderer Weise wirkt. Aber nimmer kann es geschehen, daß er sich bände an einen Ort, an eine Zeit, um in dem einen wie in der anderen sein Wesen auszuprägen. Dieses würde vielmehr erst dann im strengen Sinne des Wortes sich offenbaren können, wenn alles Locale, Temporale verflüchtigt wäre in dem Lichtglanz der Ewigkeit, — in einem Zustande, welchen die gewöhnliche Vorstellung in einem abermals irdischen Bilde sich ausmalt; nicht auf der Erde, aber auch nicht im Himmel — wie oben[3]) noch in Anbequemung an jene gesagt wurde —, sondern in der Sphäre der Unendlichkeit.

Ohne Zweifel eine Gedankenreihe, welche in ganz andere Bahnen eingeschlossen ist, als diejenigen waren, in welchen der Gemeindeglaube seiner Zeit sich heimisch fühlte, wenn er von Offenbarung redete. Und doch soll in Accommodation an den hergebrachten Begriff derselben Zugehöriges vertheidigt werden.

Der philosophische Colloquent hatte sein Befremden über das Irdisch-Locale geäußert[4]), welches einem gewissen Dogma des christlichen Glaubens anzuhaften scheine, der die Religion des Geistes zu sein sich rühme. Dies giebt dem christlichen Redner Veranlassung, zur rechten Würdigung der Offenbarung in herkömmlichem Sinne und ihrer Urkunde anzuleiten.

Die letztere ist — das hat man vor allem zu erwägen — für Alle, vornehmlich aber für das gemeine Volk bestimmt[5]).

Darum muß sie sich den Bedürfnissen der Fassungskraft desselben[6]) anschmiegen. Und das wird erreicht grade durch das Temporale, Locale, die derbe Sinnlichkeit der Sprache, das Anthro-

pomorphistische, Bildliche der Rede. Das Alles sind lediglich Mittel zu dem Zwecke, die Existenz der geistigen Gottesidee der rohen Menge möglichst nahe zu bringen. Dieser ist es ja unmöglich dieselbe zu würdigen, die Idealität der göttlichen Dinge zu schätzen. Sollen dieselben als Wirklichkeiten gelten, so müssen sie die Farbe, den Ton, die Gestalt des sinnlichen Seins[7]) annehmen. Ein gewisser religiöser Materialismus ist somit in Betracht des pädagogischen Zweckes eher eine Tugend als ein Fehler der Bibel. Ein Volksbuch muß volksmäßig reden, wenn es Eingang finden will in diesen Kreisen. Dagegen kann es leicht geschehen, daß grade dieserhalb der Gebildete, wenn er einmal dasselbe in die Hand nimmt, sich angewidert fühlt. Was ein Werk der göttlichen Herablassung ist, wird er leicht als die Spur der lediglich menschlichen Herkunft beurtheilen; was ein Gleichnißbild sein soll, vielmehr als Zerrbild der verendlichenden Phantasie von ihm betrachtet werden.

Und doch hat hier lediglich ein einseitiger unpraktischer Idealismus irre geführt. Wer unter Leuten niederen Standes wirklich verkehrt, der erfährt auch, daß hier sogar heutigen Tages jede andere Sprache unverständlich, ja anstößig wäre. Wenn der gemeine Mann Gott als den lebendigen bekennen will, so spricht er von dem Ohr, der Hand des Herrn[8]). Wo er derartige Redeweisen umgangen oder abgewiesen sieht, da wittert er einen versteckten Unglauben. Umgekehrt gilt derjenige als der gläubigste, welchem jene Worte am geläufigsten sind[9]). Der Aufgeklärte freilich kann diese nur ertragen, wenn er das Figürliche als Figürliches beurtheilt und nach Maßgabe seines Gottesbegriffs, welchen er zur heiligen Schrift hinzubringt, auf das Ideelle zurückführt[10]). — Man kann nicht läugnen, daß das zuweilen seine Schwierigkeiten habe. Z. B. der Bericht über die Himmelfahrt — so wie er lautet — erregt nicht geringe Bedenken. Scheint derselbe doch ganz und gar befangen zu sein in der irrationalen Vorstellung, als ob der Unendliche in einem örtlichen Himmel

wohne[11]), die sinnliche Annäherung an diesen die Bedingung der Theilnahme an der himmlischen Seligkeit sei. Indessen können wir hier uns doch helfen und zwar durch Erinnerung an anderweite Schriftthatsachen. Die Bibel redet auch da vom Himmel[12]), wo sie im Grunde die Herrlichkeit des zukünftigen Lebens meint. Sie hat weiter durch den Propheten Jesaia die Erhabenheit Jahves über alle räumlichen Schranken in der Art verkündigt, daß der gleicherweise bei ihm vorkommende Ausdruck „Gottes Thron", „seiner Füße Schemel" die bewußte Absicht der Bildlichkeit trägt. Das berechtigt zu der Anwendung auch auf andere Stellen. Wo aber die Worte der heiligen Schrift dieselbe nicht zuzulassen scheinen, wie z. B. der Text der erwähnten evangelischen Geschichte: da muß man in Anerkennung des schon erwähnten Charakters dieser sich accomodirenden Offenbarungs-Urkunde eine esoterische Ausdeutung versuchen[13]).

Sie bindet, wörtlich verstanden, das Heil an Ort und Zeit, um dasselbe „den Gläubigen" zu vergewissern. Also entsteht ihnen die Vorstellung einer Heilsthatsache[14]). Grade in dem wunderbar Sinnfälligen, was dieser eigen ist, gewinnt die religiöse Idee jenen plastischen Ausdruck, welcher demjenigen so unentbehrlich ist, für welchen die heilige Schrift vornehmlich sich bestimmt. Das Heil, obwohl geistiger Natur und von ihm grundsätzlich in dieser Geistigkeit anerkannt, ist ihm doch in diesem materiellen Factum beschlossen. Dem Aufgeklärten dagegen kann dasselbe wenigstens der Zeiger der Idee werden.

Die Himmelfahrt gilt ihm als Symbol der durch Jesum zu bewirkenden Erhebung der Seele in den Himmel[15]) — der Erscheinung desselben an dem Horizonte des menschlichen Bewußtseins. Diese würde ihm freilich gewiß sein auch abgesehen von jener Erzählung eines sinnlichen Vorgangs; aber er begreift, daß die Unmündigen derselben bedürfen, wenn sie ohne Gefährdung ihres Glaubens den Blick von dem irdischen Erlöser zu dem in die Herrlichkeit aufgenommenen wenden sollen. Verkehrt er daher

mit Leuten dieser Art, so unterläßt er nicht das Thatsächliche solcher Dinge angelegentlich zu betonen[16]), die biblischen Beweisstellen gehörig zu citiren[17]), zugleich aber den idealen Gehalt dessen, was jene Heilsthatsache nennen, aus der Hülle zu entbinden[18]). — Hat er zu thun mit einem Freidenker und hört die lästige Frage, wie ein Gebildeter heutigen Tages dergleichen Mirakel noch glauben könne, so sucht er freilich, falls ein Ausweichen nicht möglich ist, zunächst dieselben zu vertheidigen, aber unter wesentlichen Zugeständnissen an den berechtigten Fortschritt. Am unbequemsten ist es ihm, wenn die Rede auf die volksmäßige Anschauung von den letzten Dingen kommt, zumal der Unverstand so mancher „Gläubigen" es verschuldet hat, daß sie vielfach als Kirchenlehre gilt. Wäre die Gleichstellung begründet, so müßte man freilich als gebildeter Christ einräumen, daß Supranaturalitäten dieser Art mit der Weltanschauung des Jahrhunderts unvereinbar seien[19]). Man spricht von einer Hölle, einem jüngsten Gericht, der Auferstehung der Todten und denkt dabei an Locales, Sinnliches. Wer aber das Weltbild der neueren Wissenschaft kennt, der weiß auch, daß z. B. eine örtliche Hölle in derselben keine Stätte hat[20]). Glücklicher Weise hat die Kirche eine authentische Lehre darüber nicht festgestellt[21]). Und wenn auch in der heiligen Schrift alle jene Namen vorkommen, wenn insbesondere die Hölle als ein sinnliches Wo? in derselben scheint vorgestellt zu werden: so ist doch unter Bezugnahme auf das schon Erörterte in diesem speciellen Falle darauf aufmerksam zu machen, daß sie selbst an anderen Stellen das nicht-buchstäbliche Verständniß ihrer Aussagen gebietet[22]). Ist dieses aber an einem Punkte erlaubt, so kann man dieselbe auch weiter ausdehnen[23]), ja muß das, um die Anklage des Irrationalen von dem heiligen Buche abzuwehren[24]). — Hört man also aus dem Munde eines Freidenkers den hämischen Angriff, wo denn wohl auf dieser Erde — welche, wie die Naturkundigen lehren, auf dem Wasser schwebe[25]) — die feurige Hölle der Christen sich finde: so hat man zu er-

widern, daß die ganze Vorstellung nur eine sinnbildliche sei, dazu bestimmt die Pein der Sündenstrafen zu veranschaulichen[26]). Spöttelt ein Anderer über das Weltgericht und fragt, wo denn wohl der Platz sei für die vielen tausend Milliarden, welche gleichzeitig gerichtet werden sollen[27]), dann thut man am Besten, statt eine specielle Antwort zu ertheilen, den allgemeinen Kanon auszusprechen, diejenige Auslegung sei die richtigste, welche der rationalen Idee Gottes am meisten entspreche[28]).

VII.

Aber heißt denn das nicht die Autorität der Bibel Preis geben? — Allerdings. Fühlt sich der aufgeklärte Christ trotz des redlichen Bemühens manchen Stellen derselben einen erträglichen Sinn abzugewinnen durch die immer peinlicher werdenden Gegenreden eines voraussetzungslosen Kritikers allzusehr in die Enge getrieben: dann wird er endlich unter vier Augen eingestehen, was er bisher zu vertheidigen gesucht habe, sei lediglich der Gemeinglaube der Christen, nicht sein eigener. Darum weil es bei jenen einmal herkömmlich sei[1]), habe er überhaupt Schriftargumente beigebracht. Er für seine Person halte das Bekenntniß nicht zurück, daß das Bedürfniß derselben von ihm nicht empfunden werde. Die Berufung auf die Bibel als eine letzte Autorität sei für ihn nicht weniger als für seine Gegner ein überwundener Standpunkt[2]), — wie der Glaube an Offenbarung überhaupt.

In der That die Gebildeten unter den Christen müssen sich schon dermalen rüsten für den Fall, daß dieser Begriff in Betracht der Ergebnisse der fortschreitenden Wissenschaft hinfällig werden sollte[3]). Vielleicht werden sie zu lernen haben ohne denselben auszukommen, grade um das Christenthum gegen die immer mächtiger werdende Strömung der negativen Ideen zu halten.

Dieselbe ist freilich jetzt nicht überall in gleicher Stärke vorhanden. — Man kann dermalen noch in manchen Fällen mit

Aussicht auf Erfolg versuchen, einzelne Dogmen der Kirche durch rationelle Deutung zu vertheidigen[4]), auch der hergebrachten Vorstellung von der Heilsthatsache sich hier und da anbequemen. Aber vielleicht kommt der Tag bald, wo man selbst damit nicht ausreichen, die Offenbarung nicht als Accommodation Gottes[5]) an die menschliche Schwachheit, sondern als die vergängliche Zeitanschauung der schwachen Vernunft zu begreifen haben wird[6]). Ja schon jetzt kann man den Angriffen der kritischen Religionsphilosophen gegenüber sich schließlich nicht anders helfen als so, daß man das dogmatische Christenthum der Gegenwart und das Urchristenthum unterscheidet und sich darauf beschränkt, eben dieses, das Christenthum Christi, als das Bleibende zu vertheidigen[7]). — Das ist vielleicht das einzige Mittel, dem Einsturze des ganzen Kirchengebäudes vorzubeugen, dieser Religion, welche nun einmal da ist und die Masse des Volks zu ihren in der Vorstellung befangenen Bekennern zählt[8]), eine Seite abzugewinnen, nach der sie in das Gefüge der heutigen Culturwelt eingepaßt werden kann.

Das ist aber völlig unmöglich, wenn sie nicht die ererbten Ansprüche fahren läßt.

Das Christenthum darf nicht so, wie die Kirche bisher immer gethan hat, seine Wahrheit voraussetzen, dieselbe stützen wollen auf sein geschichtliches Dasein, den Umfang seiner Herrschaft, auf die außerordentlichen Privilegien[9]). Dieselbe ist vielmehr erst durch die religionsphilosophische Kritik zu erweisen. Dieser gilt dasselbe nicht als die Eine Religion, sondern als eine unter mehreren. Also ist die Vergleichung der geschichtlichen Religionen untereinander das zunächst Unabweisbare[10]). Und wird diese angestellt, so ergeben sich der Aehnlichkeiten nicht wenige. Ja noch mehr. Bleiben wir auch nur bei einer Betrachtung des Judenthums und Christenthums stehen, so bemerken wir sogar durchaus gleiche Thatsachen. Beide haben ihre heiligen Urkunden[11]), beide ihre von den Vätern ererbten Ueberlieferungen[12])

von einer außerordentlichen Offenbarung; beide muthen ihren Bekennern den Glauben an die Aechtheit derselben zu. Oder vielmehr derselbe vererbt sich von Geschlecht zu Geschlecht[13]) unangefochten, so lange die Kritik der mündig werdenden Vernunft sich nicht regt. Aber grade weil hier wie dort die Ansprüche thatsächlich die nämlichen sind, logisch aber dieselben sich ausschließen, möglicher Weise nur der von der einen Religion erhobene begründet ist, aber auch die Ansprüche beider unbegründet sein können: ist die Prüfung dringendes Bedürfniß. Sie wird sich nicht damit begnügen, die Glaubwürdigkeit der historischen Tradition auszumitteln; sie wird weiter alles Religionsgeschichtliche an der über aller Geschichte stehenden Idee der Religion[14]) zu messen haben. Ein Versuch dieser Art ist allerdings in den ersten Capiteln „des Gesprächs" von den Unterrednern gemacht. Aber zu dem gleichen Verfahren die Gebildeten der Gegenwart überhaupt anzuleiten, scheint der höchste Zweck desselben zu sein[15]). Sie alle sollen die quälenden Fragen kennen lernen, welche die dermalige Culturwelt bewegen, die kecke Sprache der Freidenker hören, welche alle positive Religion läugnen, die natürliche für die einzig sichere, vollkommen ausreichende erklären. Es ist die höchste Zeit, daß Jeder, welcher der höheren Gesellschaft angehören will, sich dazu vorbereite, auf die religiöse Tagesfrage eine haltbare Antwort geben zu können.

VIII.

Schreitet man doch in allen Dingen fort[1]). Und auf religiösem Gebiete allein sollte ein Stillstand möglich sein? — Vielmehr muß die Aufklärung auch auf diesem verbreitet werden unter Absehen von allen Vorurtheilen, in welche Erziehung und Gewohnheit, Hörensagen und Tradition uns verstrickt haben[2]). Jedem Manne von Bildung, welcher meint zu einer der überlieferten Religionen sich bekennen zu können, muß dieses Bekenntniß

als das Resultat aus der Kritik und Beweisführung entstehen[3]), daher die Fähigkeit eigen werden, in jedem Augenblicke in eine freie voraussetzungslose Debatte mit Andersdenkenden einzugehen[4]). Und in dieser hat er zu zeigen, daß seine Confession ihm nicht als ein Erbe der Väter, sondern als Ausdruck der selbstständig erworbenen Ueberzeugung[5]) gelte. Der Positive, welcher eine Zumuthung dieser Art abweist, sich auf das Herkommen, auf irgend welche autoritative Bürgschaft beruft, giebt seinen Posten verloren[6]). Die in „dem Gespräch" zu Worte kommenden Vertreter des Judenthums und des Christenthums thun das nicht. Sie erweisen sich vielmehr als die rechten Kinder der Zeit, grade indem sie nicht zuhöchst als Jude und Christ, sondern als Menschen sich fühlend als Bekenner der natürlichen Religion[7]) sich einander zu erkennen geben und auf dem Fundamente derselben die Streitreden über den Vorzug ihrer Confession beginnen.

Und das Resultat derselben? — Wir lesen nichts von einem Uebertritt des Juden, des Philosophen zu dem Christenthum; nichts von dem Endurtheil des von den Parteien angerufenen[8]) Richters. Allerdings der Schluß der Handschrift fehlt, sagt man[9]), aber schwerlich ist das ein durch den Abschreiber oder durch irgend welchen Zufall verschuldeter Verlust. Irre ich nicht, so hat der Verfasser selbst nicht weiter schreiben wollen — nicht können.

Der Anfang — das läßt sich nicht läugnen — berechtigt zu der Erwartung, daß Abälard am Schlusse die Entscheidung geben werde. Aber der weitere Verlauf ist der Art, daß dem katholischen Leser das Unmögliche und zugleich Ueberflüssige zum Bewußtsein gebracht wird.

Ein schiedsrichterliches Decret ohne rationelle Begründung wäre nichts Anderes gewesen als jene Wiederherstellung der Autorität, gegen welche sich grade die wichtigsten Sätze der ganzen Schrift kehren. Und wäre die Unterwerfung der Parteien unter dasselbe erzählt, so wäre eben damit die Thatsache des

Widerrufs berichtet. Grade dasjenige wäre in diesem Falle verläugnet, was gleicherweise alle Redner als Wahrheit vertheidigt hatten. Ein motivirtes Urtheil aber würde gleichfalls aus mehr als einem Grunde unausführbar gewesen sein. Die Argumentationen, auf welche dasselbe etwa basirt worden wäre, hätten nur dasjenige wiederholen können, was die Colloquenten bereits vorgetragen haben. Allein nicht etwa, weil das für den Leser ermüdend gewesen wäre, ist das unterblieben, sondern um des wesentlichen Zweckes willen, welchen das Gespräch verfolgt.

Ein Richter war, wie wir erinnern, vor dem Beginn der Disputation erkoren aus einer der vorhandenen Religionsparteien, weil man einen unbedingt unparteiischen nicht kannte. Abälard hatte sich den Unterrednern empfohlen, weil er, obwohl dem Bekenntniß nach Christ, doch als Mann der voraussetzungslosen kritischen Wissenschaft jenem am nächsten zu stehen schien[10]). Das Urtheil soll aber von dem Richter gefällt werden lediglich nach den Grundsätzen der Vernunft, welche ihrer idealen Natur nach die völlig unparteiische[11]), die Einheit im Gegensatze zu dem Zwiespalt der Meinungen ist. Dieser war des relativen Einverständnisses ungeachtet gleichwohl im Anfang des Dialogs vorhanden gewesen. Indessen je weiter derselbe fortschreitet, um so mehr hört das Zwiespältige auf. Je länger die Unterredner ihre Gedanken mit einander austauschen, um so leichter finden sie sich zusammen in der allgemeinen Vernünftigkeit. Je weiter sie aber in dieser kommen, um so mehr hört die Parteiung auf, — also auch das Bedürfniß nach dem Spruch des Richters. Und je aufmerksamer dieser auf die Verhandlungen lauscht, um so klarer wird ihm selbst die Unhaltbarkeit seiner Stellung.

Die wirkliche Entscheidung ist die in den Colloquenten und dem erwählten Richter geklärte Ueberzeugung, daß die Vernunft selbst, als der an Stelle des letzteren getretene in Wahrheit unparteiische Richter, in ihnen allen, als den nur durch den Secten-Namen scheinbar geschiedenen, in ihrer Selbigkeit sich erkannt

habe. — Das überflüssig gewordene richterliche Erkenntniß wird ersetzt durch die thatsächliche Verständigung derer, welche anfänglich als Parteien einander gegenüberstanden.

Und über was? — Um das ausschließliche Recht der einen Religion gegenüber der anderen schien es sich anfangs zu handeln. Wäre diese Voraussetzung durch den Fortgang des Dialogs bekräftigt, so würde der Uebertritt zweier Colloquenten zu der Confession des Dritten nothwendig die praktische Folge gewesen sein. Eine Zumuthung dieser Art wird auch ausdrücklich einmal[12]) von dem christlichen Apologeten ausgesprochen unter beweglicher Erinnerung an das Seelenheil, aber nur eventuell in der Hoffnung, daß es gelingen werde, den Beweis für die höhere Dignität des Christenthums dem Vernunftgläubigen zu geben. Dieser aber verwahrt sich im Voraus gegen diese Consequenz unter Berufung auf das, was der verehrte Gegner selbst lehre, im Wesentlichen sei das Christenthum nur der neue, geschichtliche Name für die uralte zur Seligkeit ausreichende Vernunftreligion[13]). Stehe das fest, so sei es wohl am Gerathensten, bei dieser stehen zu bleiben, da es ja möglicher Weise zu noch weiteren Fortschritten in religiösen Dingen, als zu dem einst von Jesu gemachten kommen könne[14]) oder, wenn man sich jener supranaturalistisch klingenden Redeweise bedienen wolle, welche so gern von den Christen gehört werde, zu noch weiteren „Offenbarungen."

Das „Gespräch" schreitet indessen weiter fort, ohne jemals wieder auf diesen Punkt zurückzukommen. Der Christ durfte das nicht; denn trotz aller Apologie giebt er sich als einen Jünger der Aufklärung zu erkennen, welcher von seiner katholischen Herkunft, ohne dieselbe zu verläugnen, dennoch absieht, den Unterschied des Katholisch-Dogmatischen und des Biblischen betont, das Letztere sei es in Anbequemung an das Volk allegorisirend sich zurechtlegt, sei es kritisch auflöst und das Unvergängliche des Christenthums anerkennt in dem, was — abgesehen von den anerkannten kleinen nicht ganz ausgeglichenen Differenzen — glei-

cherweise der Vernunftgläubige genehmigt. Jener zeigt sich also als einen ganz anderen als die Christen gewöhnlichen Schlages, als jene Wahnsinnigen, welche in dem Particularistischen und Exclusiven des Dogmas befangen sind. — Und der Jude ist freilich längst verstummt; — auf die letzte Gegenrede[15]) des Philosophen scheint er nichts erwidern zu können; aber nur weil er, erhaben über die Beschränktheit der meisten Kinder Israels, als Mann des Fortschritts von der Hülle der Offenbarung den rationellen Kern zu unterscheiden gelernt hat[16]). Sein Schweigen ist ein beredtes Bekenntniß des Einverständnisses. Endlich der Philosoph hat ebenfalls aufgehört jener Fanatiker der Vernunft zu sein, als welchen er ursprünglich sich zu verrathen schien[17]). Der Widerwille gegen die positiven Religionen hat sich in demselben Maße gemildert, in welchem er den jüdischen und christlichen Unterredner kennen gelernt und erfahren hat, daß man also heißen und doch ebenso frei denken könne wie er selbst.

Wie also dürfte der Eine den Anderen zu einem Convertiten machen wollen? — Diese Absicht, ernstlich verfolgt, würde das ganze Büchlein in einen unlösbaren Widerspruch mit sich selbst verwickeln. Hieße denn das etwas Anderes, als jenen alten — von den Männern der Aufklärung zu überwindenden — Particularismus wiederherstellen, welcher das Heil abhängig macht von der localen Zugehörigkeit zu der alleinseligmachenden Kirche oder vielmehr Secte? — Und würde durch diese Uebertritte von einer der Religionsgemeinschaften zu der anderen nicht grade die Propaganda der Aufklärung, welche vielleicht sie alle auflösen wird, gelähmt? —

Die ächten Kinder der Zeit handeln vielmehr also[18]). Ist Jemand in dem Bereiche des Judenthums oder der christlichen Kirche geboren, so hat er in Folge seiner aufgeklärten Denkweise nicht etwa das Bedürfniß auszutreten, sondern innerhalb desselben auch ferner zu leben, um je nach den Umständen sei es, der ungebildeten Masse sich anbequemend, gleichwohl das traditionelle

Dogma vergeistigend umzudeuten, sei es den reinen Vernunftglauben unter den des Fortschreitens Fähigen zu verbreiten nach dem Beispiel des Christen und des Philosophen im „Gespräche". — Der Eine erscheint mehrfach als Doppelgänger des Anderen und doch ergänzen sie sich auch. Der Erstere lebt in dem äußern Verbande der katholischen Kirche. Der Zweite ist ohne erkennbare confessionelle Heimath. Der Christ spielt die Rolle des idealisirenden zurückhaltenden Vertheidigers, des vorsichtig Conservativen; der Philosoph die des Fortschrittsmannes, der sich aufdrängenden Kritik. Beide gehen in ihrer Tendenz weniger auseinander als es scheint; sie stimmen auch nicht ganz zusammen, aber das Trennende schwindet in der Gleichheit der allgemeinen Weltansicht. Dieser gemäß soll an Stelle des verfolgungssüchtigen Parteiwesens die Toleranz; statt des Positivismus des hergebrachten Kirchenglaubens der aufgeklärte Humanismus empfohlen werden. Das ist die endliche Antwort auf die anfängliche Frage nach der wahren Religion. Diese ist vorhanden, aber nicht empirisch in einer der vorhandenen geschichtlich ausgeprägten Religionen zu finden. Versteht man unter Christenthum das katholische mit seinen starren positiven Dogmen, seiner engherzigen Exclusivität, mit seinem Principe der Autorität, welche bald dieses bald jenes als Glaubenssatz heiligt [19]), ein früher Erlaubtes demnächst zum Unerlaubten stempelt: so muß geurtheilt werden, es habe keinen höheren Werth als das statutarische Judenthum [20]). Ein Abfall von diesem zu jenem wäre ein Act der Selbsttäuschung, Bestätigung der Vorurtheile der Secten. Die wahre Religion ist die Religion des Sittengesetzes, der Humanität. Und zu dieser bekennt man sich nicht in Folge des Austritts aus dem Verbande der positiven Religionen; man gehört ihr an als Jude, als Christ, als confessionsloser Freidenker.

IX.

Also das „Gespräch". — Es ist eine Studie, von Abälard[1]) aufgezeichnet in skeptischen Stunden, vielleicht nicht für das größere Publicum bestimmt, sondern nur ein Versuch, nirgends ausgefeilt und künstlerisch gestaltet, aber kühn gedacht, pikant im Ausdruck, negativ in einem Grade wie keine andere Schrift dieses Autors, aber doch nicht eine Anomalie in der Reihe der sämmtlichen Werke. Vor allem die „Einleitung" und die „christliche Theologie" bieten nicht nur stellenweise Assonanzen[2]); sie prägen auch Grundgedanken des Dialogs aus, wenn auch theilweise weniger durchsichtig, als hier geschehen ist. —

Was den Widerwillen gegen alles lediglich Positive, gegen alle unkritisch blinden Gehorsam fordernde Dogmatik betrifft: so ist dieser immerdar ihm eigen gewesen. Alle Polemik dieser Art war die Offenbarung einer Grundeigenschaft seiner Natur.

Es mag sein, daß der Druck, welchen die Kirche übte, schon dem Jüngling empfindlich wurde[3]); aber nicht allein diejenige Autorität, welche die letztere übte, die Autorität *als solche* widerte ihn an. Dieselbe war ihm unerträglich nicht weniger in geistlichen Dingen als in der weltlichen Wissenschaft. Sie zu stürzen, darauf hat er seine beste Kraft verwandt. So weit wir sein Leben rückwärts verfolgen können, ist es bewegt von dieser Tendenz zur Opposition[4]). Man darf sie nicht ableiten wollen ausschließlich von dem Wahrheitssinn einer ernsten Skepsis. Es war die Lust an dem Widerspruch, welche ihn schon in jungen Jahren in die Unruhe des dialektischen Kampfes trieb.

Jede Autorität war Macht, Beschränkung der eigenen Herrschaft. Und herrschen wollte er selbst, sich einredend, daß er die Freiheit ausbreite. Jede Autorität beengte die Selbstkraft der Individualität, die vielmehr zu entfesseln er ein ungewöhnlich starkes Bedürfniß hatte. Also wurde in ihm jene Reizbarkeit rege, welche dem Principienkampf zugleich einen persönlichen Charakter

verleiht. Seine ganze Geschichte ist das historische Drama der Conflicte der bedeutsamsten geistigen Mächte der Zeit in jener Mischung der Schuld und Unschuld, der Weihe der Ueberzeugung und des Egoismus der Leidenschaft, welche die Sympathie des damaligen wie des spätern Publikums erwirkt hat. —

Die bestehenden Gewalten hatten sich, wie Abälard zu erkennen meint, stets als die verfolgungssüchtigen gezeigt. Vor allem die starren Clerikalen waren es, welche nach seinem Urtheil statt der Ueberführung die Unterwerfung, statt der Weite des Fortschritts die beschränkte Eingenommenheit für das Herkömmliche, statt des freien Selbstdenkens das bequeme Nachsprechen, statt der Gleichberechtigung der Parteien die Herrschaft der einen unter dem Namen der Kirche empfahlen. Darum gährt ein Gefühl der Verachtung und des Aergers, des Hohnes und der Empörung in unseres Autors Seele und ergießt sich oft genug in bitterer Rede. Die Männer, welche sich die gläubigen nennen, sind eben die, welche der Philosoph des „Gesprächs" als die ihm unerträglichen bezeichnet[5]), jene sicheren dummdreisten Leute, welche täglich darüber predigen, die blinde Gläubigkeit sei die rechte Anwartschaft auf die Seligkeit, das crasse Dogma des großen Haufens das Heiligthum der Wahrheit[6]). — Nur nicht abweichen von dem, was „Alle" sagen, was die Väter[7]) gelehrt haben! Nur sich nicht einbilden besser zu wissen, als jene gewußt haben! Nur ja nicht zweifeln! — Religiöse Dinge sind ganz anders zu beurtheilen als die weltlichen. In Bezug auf jene gilt es sich der Autorität zu unterwerfen[8]), Prüfung ist Empörung[9]); knechtischer Gehorsam das Zeichen eines ächten Katholiken. Je irrationaler ein Mysterium ist[10]) ist, um so verdienstlicher ist der Glaube, sagen sie mit Gregor dem Großen. Alle Untersuchung ist Frevel. — Und doch wer macht sich dessen mehr schuldig als jene Dogmatiker der Gewalt[11]) gegen die Männer der freien Forschung! Das Inquisitorische ist ihnen zur anderen Natur geworden. Andere zu verdammen[12]), sich selbst der Gewißheit des Heiles zu rühmen; die

Männer des freien Gedankens zu unterdrücken, sich selbst zu erheben, ist ihre tägliche Arbeit. Wo auch nur die Stimme des Suchenden oder Fragenden vernommen wird, da ist das Anathema die Antwort oder die Forderung des Widerrufs. Denn freilich auf diesen sinnlichen Laut, auf das Geplärr der Lippen[13]) allein kommt es allen diesen „Gläubigen" an, deren eigenes Bekenntniß selbst nichts Anderes ist als dies. Statt Gründe zu erörtern, opponiren sie mit Sätzen, welche sie — wie sie selbst zu bekennen sich nicht schämen — nicht einmal „verstehen"[14]). Statt zu überzeugen, zünden sie Scheiterhaufen an; aber den neuen Geist des Jahrhunderts verbrennen sie nicht[15]). —

Denn das ist gewiß, die Periode der Autorität ist dem Ende nahe; eine andere kündigt sich an.

So lange noch die Vernunft der vollen Selbsterkenntniß entbehrte, konnte die positive Satzung genügen[16]). Was aber heutigen Tages gelten soll, muß sich durch den Erweis[17]) der Wahrheit bewähren. Nicht die Ueberlieferung[18]) ist die Bürgin derselben, sondern die Kritik[19]), nicht die Gläubigkeit, sondern der Zweifel[20]) der Weg zu derselben. Die Berufung auf die Autorität[21]) wäre eine Auskunft, um derentwillen man erröthen müßte, ein Attentat auf das Gewissen der modernen Bildung.

Angenommen, es gäbe geschichtlich nur Eine Religion, und diese wäre das Christenthum, so könnte man doch dasselbe sich nicht gewährleisten lassen lediglich durch das Ansehen der Kirche. Man spricht insgemein von ihrer constanten einhelligen Tradition. Die Prüfung der Thatsachen aber beweist die Differenz. Die Väter, deren Aussprüche der Voraussetzung nach die Glieder einer Kette bilden sollen, gehen statt sich zusammenzufügen offenbar auseinander[22]), nicht blos in nebensächlichen Fragen, sondern in den wichtigsten. Man stellt weiter die kirchliche Lehre meist auf dieselbe Linie mit der apostolischen und doch muß man diese vielmehr als normativ für jene betrachten[23]), alles Nachapostolische für nichtverbindlich erklären. Man nimmt ferner häufig genug

an, ein Dogma stehe fest, während doch bis dahin nur Meinungen über den bezüglichen Punkt vorhanden sind[24]). Es wird überdies nicht selten das, was die Apostel verkündigten, ohne Weiteres der Lehre Christi gleichgesetzt, der Unterschied beider verkannt[25]). Man spricht endlich von einer Harmonie der Evangelien. Aber wie schwierig[26]) ist dieselbe nachzuweisen! — Facta genug, welche zeigen, daß wir der Kritik zur Ausmittelung des ächten Wesens der christlichen Religion selbst dann nicht entbehren könnten, wenn wir in dem angenommenen Falle wären.

Allein die Lage der Dinge ist ja vielmehr jener Art, wie sie schon oben[27]) dargestellt wurde.

Die geschichtliche Religion ist ja nicht Eine, sondern manichfaltig. Der Autoritäten giebt es nicht eine, sondern mehrere. Nichtsdestoweniger bethört sich jede der autoritätsdürftigen Secten in dem Wahne von ihrer ausschließlichen Untrüglichkeit. Bei jeder geht der kritiklose gewohnheitsmäßige Glaube zugleich mit dem fleischlichen Affect der Parteilichkeit[28]) von einem Menschenalter auf das andere über, — die Einbildung, daß lediglich diese Gottesverehrung die gottwohlgefällige sei, die schon gerügte widerliche Exclusivität in Betreff des Anspruchs auf Seligkeit auf der einen Seite, des Verdammens auf der anderen[29]). Jede anerkennt nur ihre Ueberlieferung als die Ueberlieferung. Das ist es aber grade, was gegen alle einnimmt, — die Kritik herausfordert[30]).

X.

Das dermalige Geschlecht der Aufgeklärten, indem es diese üben will und soll, bewährt grade darin den ächten Wahrheitssinn[1]). Denn dieser kann sich nur befriedigen, indem er sucht[2]) um zu finden. Unter den vielen Autoritäten die wahre? — Im Gegentheil um zu erkennen, daß die „wahre" Autorität keine ist. Was man im Rückblick auf die geschichtliche Entwickelung also

nennen kann, war ursprünglich nichts Anderes als ein Diesem oder Jenem oder Vielen imponirender Vernunftsatz, — das weiß auch der die moderne Bildung des zwölften Jahrhunderts vertretende „Philosoph", Abälard selbst, ob aus Augustin? ob aus Johannes Scotus Erigena? ob als eigenthümlichen genialen Fund? er sagt das nicht. Ausgesprochen (von Einem ungewöhnlich Vernünftigen) zu einer Zeit, wo die Vernunft der Mehrheit auf einer unverhältnißmäßig niedern Stufe stand[3]), war er gewissermaßen ein Uebervernünftiges grade durch das unvergleichliche Uebergewicht des vernünftigen Gehalts[4]). In demselben Maße aber, in welchem diese Differenz ausgeglichen wird, schwindet auch das Autoritätsmäßige, bis endlich ein Satz lediglich um der Vernünftigkeit[5]) willen dem vernünftig Denkenden gilt.

Und nichts Anderes als diese will das moderne Geschlecht anerkennen. Vor allen das junge Frankreich betrachtet den Autoritäts-Standpunkt als einen überwundenen[6]). Es verlangt auch in Bezug auf religiöse Dinge überall die Beweisführung und hat die Zuversicht, dieselbe bei Abälard zu hören. Dieser sagt uns das selbst mehr als einmal. Und gar manche Stellen[7]) seines Berichts lauten so, als ob er lediglich diesem Drängen der Zeit nachgebe, wenn er versuche mit rationellen Mitteln zu arbeiten. Nicht sowohl der eigene Trieb als die Absicht, das Bedürfniß Anderer zu stillen, scheint das Impulsgebende zu sein. Die dreisten Angriffe der modernen Nihilisten, die Opposition der Häretiker, welche nicht etwa, wie man sich hier und da einredet, nur vergangenen Zeiten angehört, sondern jetzt kecker als je wird, sollen abgeschlagen werden zum Schutze der Gläubigen. Diese zu beruhigen nicht blos durch die Kunde von der übernommenen Vertheidigung, sondern durch Lösung der Zweifel, welche sie selber quälen, ist die Aufgabe. Dieselbe wird also allerdings aufgedrungen durch die Noth der Zeit. Allein diese scheint nur deshalb so beweglich geschildert zu werden[8]), um desto nachhaltiger die neue Art der Apologie rechtfertigen zu können. Offenbar

wird sie weit weniger beklagt als der in den Kreisen der Kirchenmänner[9]) vorherrschende Positivismus. Ihre Anmaßung, ihre Beschränktheit, ihr Starrsinn haben vornehmlich die gegenwärtigen Wirren verschuldet, und doch soll nunmehr selbst dem blödesten Auge ihre geistige Ohnmacht erkennbar werden. Ihr gesammter apologetischer Apparat ist veraltet. Denn nicht Wunder[10]) — selbst wenn sie heutigen Tages wirklich noch geschähen[11]) und nicht auf Betrug[12]) oder Aberglauben beruheten —, nicht Schriftbeweise[13]), nicht die Sprüche der Geltenden; nicht salbungsvolle weinerliche Ermahnungen können überführen. Das Einzige, was in der Gegenwart geachtet wird, ist der rationale Beweis[14]). Seine Natur ist die Nothwendigkeit[15]), sein Erfolg die Evidenz, seine Wirkung der Zwang. Dem Meister, welcher diese Kunst versteht, ist der Sieg gegeben wie über den Unglauben, so über den Aberglauben an die Autorität. Es ist die Macht der Rationalität, welche an die Stelle der Positivität als die stärkere, weil wahrere, nicht blos in einzelnen Fällen treten soll, sondern überhaupt.

Freilich ist diese neue Apologetik zunächst durch jene Zustände veranlaßt, welche außerhalb des Bereichs „der Gläubigen" bestehen; der Zweifel scheint nicht sowohl in ihnen erweckt als in sie übertragen[16]) zu sein. Nichtsdestoweniger erfahren wir, daß der doppelte Zweck, welchen jene Wissenschaft verfolgt, die Feinde des Glaubens abzuwehren und die zweifelnden Gläubigen zu beschwichtigen, durch Anwendung der gleichen[17]) Mittel erreicht werden soll. Die Methode, welche allein Hülfe bringen kann, ist diejenige, welche keine anderen Voraussetzungen macht als die der gemeinen Vernunft[18]). Also muß auch das Bedürfniß, zu dessen Stillung jene ja dienen soll, in **beiden** Menschenclassen das nämliche sein, das allgemein menschliche, — das des vernünftigen Erkennens an Stelle des autoritätsmäßigen Glaubens.

Was zuerst in den Ungläubigen sich regt, ist nicht eine befremdende, vereinzelte, verblendete Opposition, sondern nur der

Anfang des Durchbruchs einer allgemeineren die höhern Kreise der christlichen Gesellschaft bewegenden Krisis, in welcher der Primat der Vernunft offenbar werden soll.

XI.

In der That der gebührt nur ihr. Ist sie doch das wahrhaftige Prius im Vergleich zu allem Geschichtlichen[1]), allen Ueberlieferungen[2]), allen Zeugnissen heiliger Schriften; die Einheitsmacht[3]) im Gegensatze zu dem Zwiespalt der Autoritäten[4]), die Nothwendigkeit im Unterschiede von den Zufälligkeiten der besonderen Offenbarungsweisen[5]), das sichere, allgemeine, das nicht in Folge der günstigen localen Stellung diesem oder jenem, sondern allen zugängliche Heilsgut[6]). Ihr steht in allen, auch in religiösen Dingen die höchste Entscheidung[7]) zu. Sie hat in Kraft ihrer eigensten Natur zuerst zu prüfen und zu untersuchen, ehe die Zustimmung erfolgen kann.

Erst muß man wissen; dann kann man glauben[8]), lautet eine Thesis unseres Autors. „Nicht deshalb, weil Gott gesagt hat, wird das Gesagte geglaubt, sondern weil es erwiesen ist, wird es angenommen, die zweite[9]), in welcher einseitiger und schroffer als irgend anderswo die Autonomie der Kritik sich selber feiert.

Gott und die Wahrheit, welche dem frommen Bewußtsein unmittelbar zusammenfallen, sind darin ausdrücklich unterschieden; die Autorität und die Gewißheit, vorgeblicher Glaube und begründete Ueberzeugung einander entgegengesetzt. Es wird nicht geläugnet, daß Gott gesagt, sich geoffenbart habe, aber verneint, daß dieses Gesagte die Annahme bedinge. Nicht der vorausgesetzte göttliche Ursprung eines Offenbarungswortes, selbst wenn derselbe unanfechtbar wäre, sondern der Erweis entscheidet über die Wahrheit. Diese muß also gefunden und dargelegt werden können dem, welcher sie erkennen, „annehmen" soll, durch Mittel, welche diesem

wie jenem, dem Offenbarungsgläubigen wie dem Offenbarungsungläubigen zugänglich sind, durch Mittel, welche dem Bereiche der gemeinen Menschennatur angehören. Also können dieselben lediglich vernünftigen Gehaltes sein, entnommen der in beiden identischen Vernunft. Dieselben werden freilich angewandt, um eine Größe zu finden, welche noch nicht entdeckt zu sein scheint — denn im entgegengesetzten Falle wäre eine Untersuchung überflüssig —; gleichwohl muß dieselbe dem Material homogen sein, welches die Untersuchung bearbeitet; sonst würde diese nicht die untrügliche Methode sein, die Größe zu finden. Die zu ermittelnde „Wahrheit" kann nicht ein Transcendentes, muß vielmehr ein in dem Menschen irgendwie Heimisches sein. Dieselbe wird von dem Beweisführenden wie von seinem Zuhörer als in ihnen selbst seiend vorausgesetzt — und doch auch nicht. Sie ist in beiden und doch erst dem Bewußtsein zu enthüllen. Dieses und die Wahrheit sind freilich Correlata; aber doch nur der endlichen Bestimmung nach. Zu Anfang liegen beide noch außereinander mit Nothwendigkeit, weil die Wahrheit nicht Satzung, sondern ein zu Findendes; die Wahrheit wirklich nur ist in der werdenden Erkenntniß. Beide decken sich in demselben Grade, in welchem das Erkennen sich vollendet in dem Beweise; sie decken sich völlig, sobald bewiesen ist. Die Wahrheit ist in diesem Falle untrennbar von dem Erkennen, ist selbst Erkenntniß, Erkenntniß des vernünftigen Menschengeistes geworden. Dieser hat die oben bezeichneten Mittel gebraucht, aber nicht um ein ihm Ueberschwängliches zu finden, sondern als Erziehungsmittel seiner selbst, als Vergewisserungsmittel in Bezug auf die ihm selbst einwohnende Wahrheit. Eine Wahrheit also, welche nicht die vernünftige wäre, kann es nicht geben; eine übervernünftige Wahrheit ist nach diesem Abälardeischen Lehrsatz ein Unding.

Alles, was wahr sein will, hat sich zu legitimiren vor dem Forum der Vernunft als des höchsten Richters; kann nur geschöpft werden aus dieser Quelle. Sie kennt nur Eine [10]) Wissenschaft,

welche ist die Erfassung der Wahrheit, die Methode nur Eines in allen Fällen gleichen Beweises. Da gilt kein Gegensatz von Heilig und Profan, von Weltlich und Religiös. Nichts kann sich dem Anspruche auf Vernünftigkeit entziehen; die Religion sich nicht als eine eximirte Größe betrachten, als erhaben über den Beweis [11]). Wie die religiöse und die nicht religiöse Wahrheit der nämlichen Gattung angehören, so giebt es wohl der ihrer Erkenntniß gewidmeten Disciplinen mehrere, aber nur einander gleichartige. Wie Wahrheit nicht wider die Wahrheit ist: so kann nicht eine heilige Wissenschaft einer profanen entgegengesetzt werden [12]).

Alles, was nicht als vernünftig bewiesen werden kann, ist hinfällig; die Vernunft [13]) nunmehr die freigewordene, souveräne Macht, welche alles Autoritätsmäßige stürzt.

XII.

Und doch wird dieses mit einem Male wieder aufgerichtet. Wurden in dem oben erwähnten Satze Gott und die Wahrheit als conträre Größen genannt, so heißt es in jenem anderen, welcher in dem Urtext dicht daneben steht: „Gott ist die Fülle der Wahrheit“[1]). War vordem in den kühnsten Redewendungen das Recht der Skepsis, der freien Forschung, der rationalen Kritik betont; jeder Anspruch auf irgend welche Ausnahmestellung der Religion als Ausflucht der Unwissenschaftlichkeit abgeschnitten: so werden jetzt gewisse Fälle anerkannt, in welchen man auf jene so hart verpönte Instanz zurückzugehen habe. Bis dahin war die Nothwendigkeit der gleichen Methode aus der Einheit und Gleichheit der Wissenschaft abgeleitet; die Vernünftigkeit als eine unveräußerliche Eigenschaft der Menschennatur begriffen. Jetzt werden Aussprüche laut, welche diese ganze Thesenreihe zu erschüttern scheinen[2]).

Hatte nicht einst Abälard grade durch den Hinweis auf die Stellung der Nihilisten zu der Kirche das Bedürfniß der Um-

gestaltung der Apologetik verdeutlicht? — Und was wäre nach allem Bisherigen mehr zu erwarten gewesen als dies, daß er selbst grade in diesem Falle die Macht der Argumentation thatsächlich als eine unwiderstehliche beweise? — Nichtsdestoweniger wird die Aussicht auf diesen Erfolg von vorneherein genommen[3]).

Was hatten jene Negativen lieber gehört, als jene Abälardeischen Reden von dem Primate der Vernunft! — Sie machten die hierauf bezüglichen Forderungen sofort zu den ihrigen und verlangten, daß denselben von eben Demjenigen, welcher sie stark genug betont hatte, entsprochen werde. Aber gleich als wäre der Sinn der Worte in ihrem Munde ein anderer geworden, äußert sich der auch von ihnen verehrte Meister so, als ob er mißverstanden wäre. Ganz und gar einig, wie sie wähnen, mit den abstracten Sätzen seiner Wissenschaftslehre[4]), darauf gespannt zu erfahren, wie das, was diese verheißen, sich erfüllen werde, werden sie plötzlich durch die Erklärung überrascht, mit wissenschaftlich Unmündigen sei nicht ebenbürtig zu verhandeln[5]). Die von ihnen ausschließlich anerkannten Beweismittel[6]) waren ja so oft, wie sie zu hören gemeint hatten, von Abälard selbst als die allein in der Wissenschaft berechtigten beschrieben worden. Kaum aber haben sie die Anwendung beantragt, so werden sie abgewiesen.

Und doch lesen wir kein Wort, welches einer Entschuldigung ähnlich sähe; nichts von einer nachträglichen Einschränkung der etwa zu Anfang unbedachter Weise zu allgemein ausgesprochenen Sätze. Statt dessen werden vielmehr diejenigen, welche sich erdreistet haben, ihn ernstlich beim Worte zu nehmen, als beschränkte Köpfe bezeichnet, einer schonungslosen Kritik[7]) unterstellt.

Sie sollen nicht etwa meinen die allzu Fortgeschrittenen zu sein; zurückgeblieben sind sie in dem Verständniß wahrer Wissenschaft, noch mehr des Mitleids als der Verachtung werth. Vernünftige, Selbstdenker nennen sich die, welche nur begreifen wollen, was die Hand betasten, der sinnliche Verstand umspannen kann[8]), welche kein anderes Sein anerkennen als jenes massive

der gemeinen Wirklichkeit. Grade dadurch schließen sie sich aber selber aus aus dem Kreise der Geweiheten der Vernunft. Diese war sonst als eine Größe, welche Jeder kenne, als ein allgemein Menschliches, was selbstverständlich Allen eigen sei, als die sich überall gleiche, voraussetzungslose dargestellt. Jetzt wird durch einen Machtspruch eine gewisse Gestalt der Vernunft dieser überhaupt gleichgeachtet; die Definition eines berühmten Kirchenlehrers, die Vernunft sei das Erschlossensein für das Uebersinnliche[9]), als Orakel verkündigt. Früher war von der allgemeinen Vernunft, nunmehr ist von einer individuellen[10]) die Rede. — Vordem war keine Stelle vorgekommen, in welcher nicht das vernünftige Erkennen als ein schlechthin begreifendes betrachtet worden wäre; dermalen wird plötzlich dasselbe als ein im Verhältniß zu den göttlichen Dingen incongruentes, inadäquates, als ein nur bildliches[11]) bezeichnet. — Fromme Voraussetzungen galten oben als unwissenschaftlich, die Vernunft als die primitive zeugerische Macht des Denkens. Hier finden wir den Willen nicht nur als ebenbürtig neben ihr genannt, sondern sogar als Fundament[12]) derselben, Offenbarung[13]) und Erleuchtung[14]) durch den heiligen Geist als unentbehrlich bei diesem eigenthümlichen Erkenntnißprocesse anerkannt. Sonst ward die Vernunft als eine fertige, nahezu infallibele beschrieben; jetzt erscheint dieselbe als im Werden begriffen; Vernunft wird der Vernunft entgegengesetzt[15]).

Was „die Vernünftigen" also nennen, ist nicht die wahre, sondern ihre beschränkte; nicht die allgemeine, sondern die singuläre. Was sie für Kritik ausgeben, nicht die ächte Scheidekunst, von Suchenden geübt[16]) um die Wahrheit zu finden, sondern die Zuchtlosigkeit der um der Verneinung selber willen Verneinenden[17]). Darum, nicht weil jene zu hoch, sondern weil sie zu niedrig stehen; nicht weil sie zu weit, sondern weil sie nicht weit genug gegangen, nicht mitgegangen[18]) mit der fortschreitenden Geisteswissenschaft und nichtsdestoweniger Männer des Fortschritts zu sein wähnen, muß man Protest erheben gegen ihre Anmaßungen. Als die

lediglich Sinnlichen, höchstens Seelischen[19]), als die der wahren Rationalität, welche da ist Sinn und Geschmack für das Unendliche[20]), baaren sind sie ebensowenig im Stande, ächt rationelle Gründe vorzubringen[21]), als dieselben, von anderen vorgebracht, zu würdigen[22]). Beweise der höheren Wissenschaft sind nur für die Mündigen, sie aber sind die Unmündigen. Man kann dergleichen also nicht führen, um sich mit denselben zu verständigen. Man muß sie erst erziehen zum Zweck der einstigen Verständigung. Darum kann zunächst in dem Verkehr mit den also Gestimmten nicht von der vernünftigen Beweisführung Gebrauch gemacht werden; die Macht der übernatürlichen Autorität ist hier vielmehr an der Stelle[23]). Sei es, daß ein Wunder der göttlichen Offenbarung erfolgt wie z. B. ein Traumgesicht[24]), sei es, daß an die übereinstimmenden Urtheile der Meister der Weisheit[25]) erinnert wird: durch das Eine oder Andere ist zuvörderst ein specifischer Eindruck zu erwirken, der stark genug ist, diese in das Sinnliche Verstrickten loszureißen, den Sinn für das Uebersinnliche zu entbinden, das Bedürfniß höherer Erkenntniß zu erwecken. Erst wenn das geschehen, eine Umstimmung des ganzen Personlebens, vor allem eine Läuterung des Willens eingeleitet ist, haben sie die Möglichkeit eines wahrhaft vernünftigen Denkens[26]). Man kann nunmehr versuchen, sich mit ihnen zu vereinbaren, durch Argumentation zu überführen. Diese wird das Irrationale ihrer früheren Ansprüche in Bezug auf das völlige Begreifen des göttlichen Wesens also darthun, daß sie selbst den Verzicht darauf als rationell anerkennen müssen.

Jeglichen Gedanken an Abfall von der Wissenschaft hat die in diesem Falle grade in aller Strenge zu handhabende Methode abzuwehren. Diese soll zeigen, daß ein Vernunftbedürfniß befriedigt werde[27]) durch die Einsicht in das Inadäquate, Bildliche, Parabolische alles menschlichen Denkens in Bezug auf Gott und göttliche Dinge. Werden diese von der Vernunft erkannt als das, was sie sind, als ihrer Natur nach unendlich, so muß sie selbst

im Bewußtsein ihrer Endlichkeit begreifen, daß sie in dem gegebenen Falle nicht begreifen kann. Und wäre man berechtigt, nur das begreifende Wissen für ein wirkliches Wissen zu erklären, so müßte das Nichtwissen als das ächt rationale Verhalten gelten. Da aber diese Gleichung vielmehr ein unwissenschaftlicher Machtspruch ist, so hat man vielmehr zu lehren, daß das ächte Wissen von Gott lediglich ein Glaube, Vernunftglaube[28]) sei.

Damit fällt auch das Recht der Forderung einer zwingenden Beweisführung für das einzelne christliche Dogma. Der Anspruch der Negativen, welche naiv genug sind, ihre subjective verirrte Vernunft[29]) als die an und für sich seiende Vernunft vorauszusetzen, einen ihrem „vernünftigen" Denken genügenden Beweis verlangen, die katholischen Lehren nur in dem Fall anerkennen wollen, wenn sie „erkannt haben", ist als unvernünftig im Principe abzuweisen. Man kann wohl ihre Verneinungen bestreiten[30]), nicht aber die Verneinenden unmittelbar durch die Wissenschaft nöthigen, Bejahende zu werden. Erst wenn sie auf dem vorhin beschriebenen Wege Vernünftige, Vernunftgläubige geworden sind, kann die vernünftige Deduction ihnen zu einem Wissen von dem einzelnen christlichen Dogma verhelfen, selbst ehe sie die christlich Gläubigen werden.

Aber zu welchem Wissen? — Nicht den Charakter der Evidenz kann dasselbe tragen, mit Analogien[31]) muß es sich begnügen; nicht die Wahrheit wird enthüllt, lediglich die Wahrscheinlichkeit[32]) aufgezeigt; nicht die göttliche Sache wird begriffen, nur eine dieser ähnelnde Vorstellung ermöglicht. In demselben Grade, in welchem es gelingt — und dies Gelingen ist nicht sicher, nur wahrscheinlich[33]) — dem also Vorbereiteten das Dogma nahe zu bringen[34]); seinem Bewußtsein Beifall zu entlocken, erringt sich derselbe ein Wissen von dem Glauben, ehe er glaubt (im christlichen Sinn).

Somit scheint die wenn gleich nicht ausdrücklich ausgesprochene, aber doch thatsächlich in der Lehre von der Vernunft angedeutete Einschränkung der zuerst aufgestellten Sätze den Ein-

klang mit der Lehre von der Priorität des Wissens vor dem Glauben vorbereiten zu können.

XIII.

Aber freilich nur dann, wenn man jene Wirren nicht bemerkt, welche der Autor durch die Zweideutigkeit seines Sprachgebrauchs zu verdecken verstanden hat. Jenes Wissen, welches durch eine Beweisführung erzeugt wird, welche nach Maßgabe der zweiten auf die Natur des Vernünftigen bezüglichen Lehrart grade als die wesentlich vernünftige gilt, geht allerdings, von dem einen Standpunkt betrachtet, dem Glauben voran[1]); von dem anderen aus beurtheilt, ist es selbst nur Glaube, Vernunft=Glaube[2]). Weiter wird freilich das eine von dem anderen auch in formeller Hinsicht unterschieden: jenes erscheint als Forschung, dieser als Resultat. Indessen kann man dieses nicht lediglich nehmen, ohne mittelst jener es sich zugleich zu geben. Derjenige, welcher eine apologetische Erörterung gehört hat, die Haltbarkeit derselben prüft und schließlich anerkennt, verschafft sich damit ein Wissen vom christlichen Glauben zu einer Zeit, wo er noch nicht der christlich Gläubige ist. Nichtsdestoweniger ist er der Gläubige, Vernunftgläubige geworden, sobald er das Erkannte ausdrücklich anerkennt, dauernd genehmigt; er hat den Anfangsglauben[3]) im Unterschiede von jenem evangelischen Vollglauben[4]), welcher den Aposteln Thomas und Paulus eigen war. Also wird dieser als der intensivere, reichere, festere höher gestellt als jener, welcher sich ebenso mit der Wahrscheinlichkeit zu begnügen hat wie dasjenige Wissen, durch welches er selber motivirt ist. Sofern aber der Anfangsglaube als von dem Wissen nicht lösbar, ja selbst als ein Wissen betrachtet wird, scheint sich als ächter Gedanke Abälard's das Entgegengesetzte zu ergeben: das mit dem Anfangsglauben abschließende Wissen hat einen bedeutenderen Werth

als der Vollglaube; das Wissen ist nicht nur der Zeit, sondern auch dem Range nach das Erste.

Allein man sieht ja nur zu deutlich, daß Abälard da, wo er auf die erwähnten Thatsachen aus der Geschichte des Urchristenthums zu sprechen kommt, grade den apostolischen Glauben auf das Allerhöchste preisen, also die Erhabenheit desselben über den durch das Wissen bedingten Anfangsglauben feiern will. Allerdings; gleichwohl ist unter der Voraussetzung, daß an den Beispielen der Apostel Thomas und Paulus zugleich das normale Werden des evangelischen Vollglaubens nachgewiesen werden solle [5]), die Erwartung berechtigt, daß gezeigt werde, wie der Anfangsglaube die Basis dieses letzteren sei; der Uebergang von dem einen zu dem anderen erfolgen muß. Und doch wird eine Methode, welche denselben ebenso sicher bewirken könnte wie diejenige Argumentation, welche vom Zweifel [6]) zum Anfangsglauben führt, wenigstens nicht ausdrücklich genannt. Um dieselbe zu ermitteln, wird man sich schwerlich an die Bekehrung jener Jünger erinnern dürfen; diese scheinen vielmehr Ausnahmen von dem als normal anzuerkennenden Hergange der Dinge sein zu sollen. Beide sind doch — dies ergiebt sich zunächst — nicht zuerst die Wissenden im Sinne der Lehre Abälard's gewesen, dann die Vollgläubigen geworden; sondern, ohne des dialektischen Beweises bedurft zu haben, durch die Evidenz des Wunders vom Zweifel zum apostolischen Glauben übergeleitet. — Allerdings so ist es; aber ihre Geschichte kommt eben in doppelter Beziehung in Betracht, als Ausnahme und Regel. Und grade darin hat man ein Verwirrendes zu erkennen.

XIV.

Jene Beispiele veranschaulichen einerseits einen Glauben, welcher den Anfangsglauben zur Voraussetzung zu haben scheint, also höher steht als dieser; andererseits wird durch dieselben be-

wiesen, daß man unter Umständen die erstere Stufe überspringen könne. Man gewinnt den Eindruck, als solle hier die normale, unbedingt nothwendige Aufeinanderfolge der Phasen der Entwickelung eines und desselben Individuums gezeichnet werden; und doch wird neben der Anerkennung des Werthunterschiedes der Arten des Glaubens noch deutlicher gelehrt, daß man zum evangelischen Vollglauben, dem apostolischen Glauben gelangen könne, ohne den Anfangsglauben erlebt zu haben, also die Entbehrlichkeit eben dieses zugestanden. Grade dadurch aber, daß das Letztere geschieht, wird die Frage nach demjenigen, was das zwischen beiden Vermittelnde sei, nicht sowohl umgangen als überflüssig, während die ursprüngliche Anlage der Theorie von dem Verhältniß des Wissens zum Glauben als ein angefangenes Fundament erscheint, auf welchem nicht weiter gebaut wird. Ja dieses würde völlig erschüttert werden, wenn nicht in Thomas und Paulus der Zweifel als dasjenige bezeichnet wäre, was den durch das Wunder entschiedenen Glaube vorbereitet hätte. Eben dieses Moment ist es, welches die auseinandergehenden Aeußerungen beziehungsweise annähert. Ist gleich in den beiden apostolischen Männern ein eigentlich so zu nennender Anfangsglaube nicht vorhanden gewesen, so doch das, was denselben bedingt, jenes kritische Suchen, ohne welches der Anfangsglaube nicht entstehen kann [1]). Somit dienen die erwähnten Thatsachen aus dem Leben der Apostel doch irgendwie zur Exemplification der Abälardeischen Lehre und können in gewisser Weise als ein Vorbildliches auch für die Zustände in der heutigen Christenheit verwendet werden. Wie Thomas und Paulus durch den Zweifel hindurchgegangen sind, ohne freilich völlig zu demjenigen zu gelangen, was unser Lehrer einerseits Wissen von dem und vor dem (christlichen) Glauben, andererseits Glauben (Anfangsglauben) nennt: so sollen die Männer der heutigen Bildung das Gleiche erfahren, aber so, daß jenes „Ohne" in Wegfall kommt. Die Skepsis, durch die ächte, von unserem Autor gegründete apologetische Wissenschaft nicht beschwich-

tigt, sondern überwunden, hat eventuell jenem Wissen zu weichen, welches, als Resultat gedacht, eins ist mit dem Anfangsglauben. Vielleicht könnte man, in Betracht einer gewissen Stellenreihe[2]), in Abälard's Sinn weiter combiniren: in der heutigen Christenheit, deren Glieder in der Jugendzeit in dem unmittelbaren Glauben aufwachsen, wird dieser, durch den Zweifel gestört, sobald das Fundament des Anfangsglaubens durch den Unterricht dieses Meisters gesichert ist, wiederhergestellt.

Bis zu einem gewissen Grade und unter Voraussetzungen, deren Haltbarkeit freilich erst noch zu prüfen sein wird, wäre zum zweiten Male eine gewisse Ausgleichung erzielt, aber nicht eine völlige. Denn es besteht immer noch die Differenz, daß weder in Thomas noch in Paulus das durch Billigung des apologetischen Beweises entstehende Wissen den Glauben entschieden hat, sondern das Wunder, also eine autoritative Macht, welche nach unserm Verfasser die Stimmung erst nur vorbereiten soll[3]), in welcher der apologetische Beweis verstanden werden kann; weiter daß als das Höchste hier der unmittelbare Glaube erscheint, oben das Wissen. Ein Analogon zu dem, was in dem Leben jener Apostel das Wunder ist, ist in Bezug auf die jetzige Christenheit nicht nachgewiesen. Und dieses Fehlen wird nicht sowohl durch eine Incorrectheit in Worten, eine Abirrung des Gedankens verschuldet, als durch eine in der That wesentlich andere Gedankenreihe. Ich meine jene, welche im Gegensatze zu den die Bedeutung der kritischen Reflexion, der vermittelnden Wissenschaft feiernden Stellen grade die Selbständigkeit des Glaubens würdigt.

Dieselben zeigen, daß Abälard oft genug Momente erlebt hat, in welchen sich ihm die Einsicht in das eigenthümliche Wesen der Religion verdeutlichte. Nicht nur daß er dieses anerkennt in der Unmittelbarkeit[4]); er lehrt auch hier und da, daß der religiöse Glaube reicher sei als das begriffliche Wissen[5]), daß die wahre Gotteserkenntniß nicht lediglich der theoretischen Intelligenz an-

gehöre, vielmehr in Bezug auf die höchsten Objecte Leben und Wissen Correlata[6]) seien. Ja wir treffen auf Sätze, welche im völligen Gegensatze zu allem Bisherigen die Anselmische Principienlehre von der Priorität[7]) des Glaubens im Verhältniß zum Wissen auszusprechen scheinen.

Trotzdem ist diese nicht von unserem Autor nur wiederholt. Der Schein der Identität beider Lehrbegriffe schwindet, sobald man erwägt, daß hier lediglich Stellen aus Augustin[8]) citirt werden, der ursprüngliche Sinn aber umgedeutet wird. „Glauben" und „Verstehen" gelten in der Art, wie oben dargethan ist, für synonym, das eine Wort tritt an die Stelle des andern; das „Erkennen" aber, welches auf das eine wie das andere erst folgt, gehört nicht dem irdischen Diesseits, sondern dem Jenseits[9]) an. Freilich weiß nun überdies Abälard auch von der Aufeinanderfolge „Glaube", „Wissen" innerhalb dieses Menschenlebens, aber lediglich als von einer geschichtlichen Thatsache. Innerhalb des Kreises der bisherigen Erfahrungen ist der Autoritätsglaube der Unmündigen der Zeit nach das Erste gewesen, ist aber häufig genug gewichen dem Wissen der Mündigen als dem der Bedeutung nach Ersten. Aber in der nunmehr sich ankündigenden Periode der Aufklärung soll vielmehr umgekehrt in dem erwachsenen Christen das unter Kritik und Zweifel zu erringende Wissen das der Zeit und der Bedeutung nach Erste werden, der Glaube das Zweite[10]). — Ebenso dürfen uns die zerstreut vorkommenden Aeußerungen über die Herrlichkeit des unmittelbaren Glaubens[11]) nicht irre führen[12]). So bedeutungsvoll dieselben immerhin sind, sie können uns doch nur als augenblickliche Bekenntnisse, als Zugeständnisse gelten, von der Macht der Thatsachen des innern Lebens erzwungen im Widerspruche zu seinem principiellen Intellectualismus. Dieser bleibt dennoch das im Ganzen und Großen in der Art ihn Beherrschende, daß eine klare widerspruchsfreie Würdigung nicht gelingen kann. Er hat wohl eine flüchtige Erfahrung von der Seligkeit, welche der Glaube

gewährt; aber er wagt nicht, demselben dauernd zu vertrauen. Er behauptet mehr als einmal den sympathetischen Verband von Leben und Wissen, von Lieben und Erkennen [13]), betont auch wohl das Ueberschwängliche dessen, was das Glaubensleben in sich beschließt; aber — abgesehen davon, daß er den Uebergang von dem unmittelbaren Glauben zum vermittelnden Wissen gar nicht zu begründen vermag — es sind das Alles mehr aphoristische Sätze, aufgestellt zu dem Zwecke die ihm unbequeme kühle Negation der Voraussetzungslosen abzuweisen, als systematische Erkenntnisse; mehr Reminiscenzen aus Plato und Augustin als selbständige Erörterungen; durch die Verlegenheit aufgenöthigte Concessionen, nicht frei entwickelte Gedanken und darum auch nicht fruchtbar genug, die einmal veranlagte, in der Reflexion festgehaltene Theorie von dem Verhältniß des Glaubens zum Wissen umzugestalten. Jene stehen neben dieser, sind nicht als Corrective verwendbar, sondern bleiben, wissenschaftlich beurtheilt, nicht zu beseitigende Antithesen.

Der Verfasser hat sicher nicht blos den Willen, sondern momentan auch das Bedürfniß gehabt, die Selbstgewißheit des Glaubens anzuerkennen; aber er vermag demselben nicht wissenschaftlich gerecht zu werden. Der Begriff derselben, kaum erwogen [14]), verwechselt sich ihm entweder mit dem der autoritätsmäßigen Sicherheit oder wird doch verdunkelt durch diesen; und der Zweifel an der Haltbarkeit der letzteren wirkt dann wieder zurück auf die Ansicht über jenen. Oder wo das nicht geschieht, ist auch die traditionelle Vorstellung wieder die seinige: das Wissen des hergebrachten katholischen Kirchenglaubens gilt ihm als der selige Glaube [15]).

Das Resultat ist also, daß die Widersprüche in der auf uns gekommenen Darstellung seiner Wissenschaft von uns nicht [16]) gelöst werden können. Dieselben sind begründet in den Schwankungen in den Lehrcapiteln über die Natur des Glaubens, der Vernünftigkeit, der Offenbarung. Diese wird als eine wirkliche, aber in

Accommodationen sich vollziehende Erziehung der unmündigen Masse des Volkes, theils als eine nur phänomenologische von der Kritik aufzulösende Größe vorgestellt, theils als Verhüllung im Vergleich zu der Manifestation am Ende der Tage, theils endlich im herkömmlichen Sinne gedacht, aber nur um in der Frage [17]): „was wäre das für eine Offenbarung, welche nichts offenbarte?" das Recht des Wissens zu begründen.

XV.

Das Interesse daran, wenn nicht ausschließlich doch vornehmlich war es auch, welches die Erörterung einzelner Dogmen veranlaßte. Die Wahrheit derselben gewährleistete die Kirche; der fromme Christ als Glied derselben war zu deren Anerkennung verpflichtet. Der Theolog sollte sie überdies vertheidigen. Das wollte ausgesprochenermaßen auch Abälard. Indessen waren die Motive, welche ihn dazu bewogen, wie wir wissen, gar eigenthümlicher Art. Zu Denjenigen, welche dringlich und dreist die Frage erhoben, wie man wagen kann diesen alten Glauben auch jetzt noch zu bekennen, ohne der Bildung etwas zu vergeben [1]), gehörte vor Allen er selbst. Indem er sich anschickte dieselbe zu beantworten, mußte sich zeigen, in wiefern seine allgemeine Theorie über das Verhältniß des Wissens zum Glauben die Probe bestehe. Geräuschvoll genug hatte sich das neue apologetische Unternehmen angekündigt; aber der verheißene Erfolg blieb aus. Grade die rationale Verarbeitung dieser concreten Stoffe offenbarte um so deutlicher des Urhebers aufklärerische Tendenz. Die Negativen wurden nicht versöhnt; die Conservativen verbittert.

Die katholische Christenheit bekannte in dem Apostolischen Symbolum den Glauben an Gott als den Allmächtigen. Unser Docent that das Gleiche [2]). Aber die von ihm beabsichtigte Begründung war vielmehr ganz geeignet, denselben in frommen Gemüthern zu erschüttern. Ja wäre diese Theorie in strengeren

systematischen Zusammenhang mit den Sätzen von der Unwandelbarkeit Gottes[3]) gebracht, so würde dadurch die supranaturalistische Weltbetrachtung ausgeschlossen sein. Ist das von Gott thatsächlich Gewirkte das ihm allein Mögliche und dieses Wirken stetig sich selber gleich, so ist das Wunder im Principe geläugnet. Indessen der zweite Satz, so unausweichlich derselbe aus der Ansicht von der Unwandelbarkeit folgt, ist doch nicht die scharf gedachte Prämisse des ersten geworden oder geblieben und darum wird nur das willkürlich Neue, nicht das Neue überhaupt in und an den göttlichen Acten mit klarem Bewußtsein verneint. Der Verfasser nimmt sogar einen Anlauf dazu, den Naturalisten gegenüber, welche den Complex der natürlichen Causalitäten als die ausschließlich in der Welt wirkenden Kräfte betrachten, die transcendente Ursächlichkeit Gottes, den Unterschied Gottes und der Welt zu betonen[4]); es ist ihm wahrscheinlich in dem Augenblicke, wo er dieses schreibt, voller Ernst, wenn er die principale Differenz zwischen der Wissenschaft der Gegner und der seinigen in die Anerkennung oder Läugnung dieses Supranaturalismus setzt. Aber seine Apologie des Wunders macht gleichwohl den Eindruck des Gequälten und ist mit der allgemeinen Doctrin von dem Verhältniß Gottes zur Welt nicht in Einklang zu bringen. Allerdings wenn er die Möglichkeit desselben auf den Satz gründet, die göttliche Causalität sei im Stande auf die Kräfte der Naturordnung einzuwirken und durch sie einen Erfolg hervorzubringen, welcher aus denselben nicht hergeleitet werden könne: so ist das noch nicht ein im Verhältniß zu seiner übrigen Theologie Disharmonisches. Allein schon der so scharf betonte Satz, Gott vermöge Alles, was er „kraft seiner eigensten Natur" beschlossen habe[5]), erscheint im Hinblick auf die sonst entwickelte Lehre von der Allmacht in sehr zweifelhaftem Lichte. Der andere aber, Gott sei es vorbehalten, die Natur der Dinge seinem Willen gemäß zu ändern[6]), ist im offenbaren Widerspruche mit der Theorie von der göttlichen Unwandelbarkeit. Dieselbe gestattet freilich zu

lehren, daß das Setzen des Wunders das Wirklichwerden eines in Gott Möglichen sei, welches bis dahin noch nicht wirklich geworden; aber, da alles Belieben ausgeschlossen sein soll, eines Möglichen, welches in diesem Augenblick ein Nothwendiges ist für die jeweilige Vollkommenheit der Welt. In den Zusammenhang derselben eintreten kann nur das, was nach Gottes ewigem Plane eintreten darf, also seine sehr bestimmten Grenzen hat. Berücksichtigt man überdies, daß einerseits für gewöhnlich die Naturordnung allein wirken soll, andererseits in außerordentlichen Fällen Gott als die erste Causalität durch jene als die zweite: so ergiebt sich die Consequenz, daß das Wirken Gottes nicht ein sich selber gleiches, sondern regelmäßig ein die zweite Causalität nur erhaltendes, ausnahmsweise ein sie übermächtig bedingendes sei. Von derselben gilt es aber, daß sie gegen Abälard's Grundanschauung von der Unwandelbarkeit Gottes verstößt. Soll diese aber gewahrt werden: so wird der Apologie des Wunders die Basis entzogen.

Nicht weniger verwirrend — das wissen wir sicher — war der Eindruck seiner Christologie [7]).

Dieselbe, soweit sie im Zusammenhange mit der Gotteslehre erörtert ist, bringt es im Grunde nur zu der Darstellung eines Menschen, zu welchem Gott sich ein besonderes Verhältniß gegeben hat, ein Verhältniß, welches ein neues zu sein scheint, so gewiß aber als solches nicht klar gedacht ist, als der Philosoph von Palets seinen von uns charakterisirten Gottesbegriff niemals systematisch umgestaltet hat. An Motiven dazu fehlte es nicht ganz: die hierher gehörigen Gedanken [8]), welche der christliche Apologet im „Gespräch“ uns oben entwickelt hat, die Lehre von der in dem Tode Jesu offenbar gewordenen göttlichen Liebe, hätten die fruchtbare Wurzel reinerer Erkenntnisse werden können, sind aber doch, so viel ich sehe, auf seine allgemeine Gotteslehre ohne Einfluß geblieben. Ja grade diejenige Theorie, in welcher dieselbe direct verwendet worden ist, konnte leicht also verstanden werden,

daß der Zweifel an der Nothwendigkeit und Realität der Versöhnung eher dadurch angeregt und verstärkt als beschwichtigt wurde. Vielleicht hat sich der zersetzende Verstand des Mannes nirgends glänzender gezeigt als in jener Kritik[9]), welche das vulgäre Dogma als widerspruchsvoll aufzeigt, aber auch niemals abstoßender auf das fromme Bewußtsein vieler Zeitgenossen gewirkt. Und selbst die positive Leistung, welcher man es nachrühmen muß[10]), daß sie lange vernachlässigte Momente der Versöhnungslehre zuerst wieder gewürdigt hat, mußte, dem künstlichen Verbande der wissenschaftlichen Erörterung entnommen, in den Versuchen der Popularisirung die Sympathisirenden eher an der Bedeutung der Person Christi irre machen als ihre bisherige Ansicht berichtigen. An die Stelle eines Vollbringers der Versöhnung trat ein Verkündiger des schon versöhnten Gottes; statt einer Passion des Sohnes, welcher den Zugang zum Vater erst wieder eröffnete, wurde ein Märtyrerthum[11]) mit psychologischer Wirkung gefeiert; statt der Umstimmung Gottes die des Menschen genannt. Mag immerhin beabsichtigt sein, die in dem Herzen der andächtigen Betrachter des Todes Jesu zu erregende Gegenliebe als einen nothwendigen[12]) Effect aufzuzeigen, in Wahrheit ist das nicht gelungen. Offenbar ist jener lediglich bedingt durch das Verhalten des Einzelnen. Zwischen dem vorauszusetzenden Heilswerthe des Lebens Jesu und der von demselben ausgesagten Wirkung steht die menschliche Reflexion als Mittlerin, dazu befähigt, den Grad wie die Art der Wirkung zu bestimmen. Der Verstand ist es, welcher das Christenthum in erster Linie als Lehre und Beispiel beurtheilt: nur unter der Leitung dieses Urtheils kann es zu jenen dynamischen Erfolgen kommen. Um so versucherischer konnte in manchen Kennern dieser Lehre der Gedanke werden, jene Wirkung vielmehr von der eigenen Reflexion als von der Person des Erlösers abzuleiten. Dieser erschien nicht als Urheber der Umstimmung des religiösen Bewußtseins, sondern fast nur als Veranlasser derselben und darum für das wirkliche

religiöse Erfahren des Betrachters entbehrlich. Um so erklärlicher wird es, daß dieser, Abälard's Leitung folgend, in seiner Auffassung der Bedeutung des Werkes Jesu, diese in das lediglich Moralische zu setzen verführt wurde. Jesus wirkt als Erlöser, sofern er lehrt und die Lehre durch sein Liebesleben bekräftigt, — also gab man den Sinn der Abälardeischen Doctrin in den Kreisen der Positiven [13]) an. Und das ist keineswegs eine verläumderische Consequenzmacherei. Im Gegentheil leitete den heiligen Bernhard, mochten immerhin Leidenschaft und wissenschaftliche Beschränktheit ihn zur vollen Würdigung des ethisch Bedeutsamen in jener Theorie unfähig machen, dennoch der religiöse Instinct richtig, wenn er urtheilte, es komme bei dem wissenschaftlichen Unternehmen seines Feindes schließlich auf eine Christologie ohne Geheimnisse hinaus, ebenso verständlich für Unbeschnittene und Unreine als für Christen [14]).

In der That die Versöhnungslehre ist die Theorie, in welcher das lose Band, welches das intellectualistische und ethische Element zusammenhalten soll, auch dem minder scharfsichtigen Auge erkennbar wird. Sie scheint sich selber zu verrathen als ein Werk der Accommodation an die Exoteriker, als eine pädagogische Handhabe, die Einweihung in das Esoterische vorzubereiten. Was die Spürkraft des Abtes von Clairvaux darin witterte, die geheime auf Zersetzung des ganzen Dogmas abzielende Richtung, das ist als ächt Abälardeisch, seitdem wir „das Gespräch" kennen, urkundlich nachzuweisen. Und wäre man berechtigt, dieselbe als die ausschließliche, mit Bewußtsein und Consequenz von dem Urheber verfolgte zu betrachten, dann läge es nahe, auch die übrigen dogmatischen Constructionen in ähnlicher Weise zu beurtheilen. Dieselben würden demgemäß nicht sowohl die Bestimmung haben, die letzten dem Wissen genügenden Aufschlüsse zu geben, als ein Präparatorisches zu leisten, die Einsicht in die Unhaltbarkeit alles dogmatischen Verständnisses des

Christenthums anzubahnen. Allein so anziehend der Gedanke ist, die allseitige Würdigung Abälard's wird durch denselben nicht erreicht.

XVI.

Statt eine sichere Folgerichtigkeit des Denkens demselben zuzuschreiben, hat man vielmehr das Unstäte und Bewegliche in ihm in Anschlag zu bringen. Ungeachtet man von einer gewissen Einheit der Tendenz reden kann, ist dennoch der Verfolg derselben kein unbedingt beharrlicher gewesen. —

Das Problem in Betreff des Verhältnisses des Wissens zum Glauben war das aus dem elften Jahrhundert überkommene Thema. Indem er dasselbe abermals zu der wissenschaftlichen Tagesfrage machte, konnte es scheinen, als gäbe er dem längst gefühlten Zuge des Geistes nach. Ja dieser Mann des Fortschritts stellte sein Unternehmen gewissermaßen unter den Schutz der Tradition, indem er die verschiedenen Aussprüche der Väter über diesen Punkt nachwies [1]). Die wahre Ueberlieferung ist selbst widersprechenden Inhalts. Das Thema wurde also nicht durch ihn, es blieb nur controvers. Und was er als Lösung ankündigte, konnte vielleicht um so eher erwarten selbst von den Conservativen berücksichtigt zu werden, als er hier und da die Ansicht andeutete, es sei das Eine oder das Andere von ihm (nach der Weise unseres Lessing) nur γυμναστικῶς gesagt [2]). Der schärfer Sehende mochte darin immerhin ein strategisches Mittel erkennen und sollte das wahrscheinlich. Grade diese eigenthümliche Art von Zurückhaltung, welche Bedenkliche beruhigen zu können schien, war andererseits für noch viel Mehrere das außergewöhnlich Reizende; vielleicht nicht weniger anziehend als das stolz Herausfordernde, das Bittere der Polemik. Grade das Ineinanderspielen dieser beiden Elemente statt zu verwirren hat vielfach — wie man vermuthen möchte — bestochen. Mochte Abälard unter formeller Anerkennung der Wahrheit der Dogmen einzelne derselben nach Maßgabe seines

Idealismus deuten; mochte er die Auflösung des alten dogmatischen Christenthums versteckt oder offen als die unabweisbare Aufgabe der Zukunft bezeichnen: in beiden Fällen galt er als der Mann der Aufklärung, von den Acclamationen des Enthusiasmus begrüßt[3]).

Was hätte man lieber vernommen als die Phrasen von dem Fortschritt der Zeit, der neuen Aera in der Gegenwart, den Culturbedürfnissen, dem Rechte der Kritik, der Weltanschauung der neueren Wissenschaft, die Ausfälle auf die Dunkelmänner, die Verdächtigungen „der Kirchlichen"? — Das Publicum, welches hörend oder lesend dergleichen verschlang, wuchs täglich. Einem Contagium gleich verbreitete[4]) sich die aufklärerische Ansicht. Eine Generation entstand, welche sich die moderne[5]) zu nennen liebte im Gegensatze zu jener, welche dem Glauben der Väter anhing. An Stelle dieses sollte nunmehr das Wissen treten[6]) oder auch der neue Glaube[7]), das Evangelium der Mündigen, des fünften Evangelisten[8]). Der bis dahin überlieferte ward als Fabel[9]) verhöhnt, die Errungenschaft des modernen Bewußtseins gefeiert.

Vor allem von der heranwachsenden Jugend. Nicht allein aus Frankreich eilten Schaaren von Jünglingen herbei, auch „die Stadt Rom sandte ihm Zöglinge zur Belehrung, sie, welche einst mit der Wissenschaft aller Künste die Zuhörer zu erfüllen pflegte, bewies damit, daß Abälard's Weisheit größer sei als die ihrige. Kein Raum der Erde, keine Höhe der Berge, keine Tiefe der Thäler, kein Weg voll Gefahr und Räuber hielt die Wanderer ab. Die Engländer schreckte nicht das dazwischenliegende Meer, noch der Sturm der Wellen; sobald sie seinen Namen hörten, verachteten sie jedes Schreckniß und strömten bei ihm zusammen. Die ferne Bretagne ließ ihre Bewohner durch ihn bilden; Anjou diente ihm mit seiner rohen Wildheit; Spanien, Norddeutschland, Schwaben mühten sich ab, seinen Geist zu erkennen"[10]). Und das gelang, wie es schien, nur zu gut. Denn Alle priesen also-

bald den Tag der Erleuchtung und übten sich in der Kunst, die Offenbarungswahrheiten in Vernunftwahrheiten zu verwandeln[11]) — dieselben Andere zu lehren.

Es mag geschehen sein, daß der Meister tiefere Naturen zu eigenthümlicher Untersuchung anregte; die Mehrzahl, fertig nicht minder als die verschrieenen Kirchenmänner, lernte vielleicht nur neue „Dogmen" statt der alten in alter Weise. Was bedurfte es noch der Prüfung? — Die Wissenschaft hatte ja durch Abälard gesprochen[12]), ihre Wahrheit war evident. — Das Credo war nicht mehr an der Zeit, aber um so stärker das Bedürfniß, dasselbe zu bekritteln.

Einst hatte die Christenheit geglaubt, den Glauben in Glaubensgeheimnissen bekannt. Jetzt gälte es, sagte man, dieselben durch das Begreifen zu enthüllen. Die Theologen alten Schlages hatten gelehrt und lehrten, der Väter Satzungen seien die für alle Zeiten aufgerichteten Grenzsteine. Dem jungen Frankreich war es eine Lust zu zeigen, wie man dieselben zu zertrümmern habe[13]), um dem religiösen Fortschritt die Bahn zu bereiten. Die Männer des alten Glaubens redeten immer noch von den dem Menschengeiste gezogenen Schranken. Der neue Glaube sah grade darin das Vorurtheil der Unmündigkeit und wußte dasselbe nicht weniger zu begreifen, als die alten Dogmen. Diese kündigten sich selbst an als Aussagen in Betreff übervernünftiger Dinge. Das neue Dogma[14]) ward construirt, erklärt, mathematisch gewiß bewiesen[15]) in der Sprache der Vernünftigen für die Vernünftigen[16]). Und die redeten diese Leute mit einer Fertigkeit, welche in Erstaunen setzte. Das hochheilige Mysterium der Trinität wurde mit Einem Male so geklärt, daß die Hörer ihrer bisherigen Unwissenheit sich schämen mochten. Unreife Knaben, — also erzählten sich wenigstens die Frommen — halberwachsene Jünglinge lernten über das Verhältniß der Dreiheit zu der Einheit, über die Person Christi, die Versöhnung, die Sacramente in einer Weise Auskunft geben, als handele es sich um Angelegenheiten des gewöhnlichen Lebens.

Das Dunkel war nunmehr gelichtet, welches den Gott des alten Himmels barg[17]: man schaute nicht mehr seine Gestalt im Spiegel des Glaubens, man schaute ihn selbst[18]). In dem Himmel, in der Hölle wußte man nunmehr vollständig Bescheid[19]) und gab denselben Anderen. Nicht in den Hörsälen allein sollte das Evangelium der Aufklärung verkündigt werden; diese jungen Lehrlinge waren freilich, wie sie selber meinten, schon Gelehrte, wurden aber zugleich Apostel, den neuen Messias des Wissens auch dem gemeinen Manne[20]) zu predigen in neuen Zungen. Ihre Predigt war nicht ausschließlich lehrhaft, sie wurde das wirksamste Mittel einer zudringlichen Agitation.

Also begreift man, daß der Satz, ob der alte Glaube, ob der neue? als die wichtigste Tagesfrage in ganz Frankreich damals erörtert werden konnte. Auf Landstraßen und in den Häusern, in Dörfern und in Städten wurde disputirt[21]); eine kühle Kritik trat an die Stelle der scheuen Verehrung; der alte Autoritätsglaube[22]) schien selbst in den unteren Volksschichten für immer dahin zu sein. Selbst die Frauen[23]), welche nicht zurückbleiben wollten, fanden es behaglicher, auch in religiösen Dingen die Mode mitzumachen. Wenn ein Sendling Abälard's eintraf, wollten auch sie ihn hören. Und nun gar, wenn er persönlich hier oder dort erschien! — Den Geliebten Heloise's, den Sänger der Liebe, den berühmtesten Mann des Jahrhunderts, ja aller Zeiten, den Helden der Culturgeschichte zu sehen, — wer hätte sich das versagen können? — Man eilte auf die Straße, man reckte den Hals, schärfte das Auge; ein König konnte nicht glänzender ein- und ausziehen als dieser Mönch[24]).

Alle Welt lief ihm nach. Und wer nicht sehen konnte, wollte doch wenigstens lesen. Welche Nachfrage nach seinen Büchern! — Sie flogen[25]) von einer Hand in die andere in den Städten, in den Schlössern, auf den Verkehrsstraßen, nicht in Frankreich allein; Bestellungen über Bestellungen wurden in dem ganzen gebildeten Europa gemacht. Exemplare über Exemplare wanderten über

Berg und Meer. — Vor allem nach Italien. — Wer hätte daselbst zu den für Literatur interessirten Kreisen sich rechnen dürfen, welcher nicht den Peter Abälard gelesen und studirt hätte? — Seine Schriften gehörten zu den sichersten buchhändlerischen Artikeln. Dicke Ballen gingen über die Alpen[26]), um sich rasch zu entleeren. Nicht etwa weil sie als verbotene Lectüre eine um so stärkere Anziehung geübt hätten. Man glaubte sich zu empfehlen, wenn man sein Exemplar zeigte. Also waren dieselben nicht blos in den Händen der Jugend, sondern selbst die Großwürdenträger der Kirche in Rom betrachteten diese Bände als Zierde ihrer Bücherschränke. Offen wurden sie gelesen, besprochen[27]), bewundert. Wer hätte hier über deren Katholicität auch nur Scrupel gehegt? — Während die Heißsporne in Frankreich bald auf dieser bald auf jener Seite Ketzereien zu finden meinten und bereits lange Register derselben anfertigten, schien man in der päpstlichen Welthauptstadt Abälard's Werke jedem künftigen Zweifel gegenüber in Voraus canonisiren zu wollen. — Die von uns oben[28]) als möglich vorgesehene Eventualität wäre also damals eingetreten? —

Jedenfalls ein Zustand der Dinge, welcher mit dem unter Gregor VII. erlebten eine gewisse Aehnlichkeit hat, aber in Betracht der Unsicherheit unseres Wissens von der persönlichen Sympathie des dermalen regierenden Papstes für den Philosophen von Palets dem historischen Verständnisse um so größere Schwierigkeiten bereitet. —

Grade um die Zeit, wo sich in Rom der Enthusiasmus für den Ebenerwähnten verbreitete, hatte Arnold von Brescia, sein Schüler[29]), in Oberitalien die Agitation gegen den hierarchischen Clerus mit Erfolg fortgesetzt. Die Aufregung der Laien gegen die besitzenden Bischöfe, der Armen gegen die reichen Prälaten war eine überaus heftige geworden[30]). Der Pontificat Innocenz II., soeben durch den Tod Anaclets II. (25. Jan. 1138) von einer auch in der letzten Zeit noch peinlichen Rivalität befreit, sah noch

schlimmere Gefahren über sich hereinbrechen, als diejenigen waren, welche das Schisma verhängt hatte, und versuchte auf dem zweiten Lateran-Concil (4. April 1139) dieselben durch Entsetzung und Verbannung[31]) Arnold's aus Italien zu beschwören. Und doch blieb das Interesse für Abälard, an welchen sich der Verurtheilte sofort wieder anschloß, unter den hohen römischen Clerikern nicht nur unverändert; durch Bernhard's Briefe wird wahrscheinlich, daß es sich steigerte. Hyacinth[32]), damals Prior der Subdiaconen, ist uns als ein eifriger Abälardianer ausdrücklich genannt. Und jene Cardinäle, an welche Bernhard demnächst schrieb[33]), um die Bestätigung des Richterspruchs der Synode zu Sens (1140), die Nichtigkeitserklärung der Appellation zu erwirken, werden grade dadurch als geheime Freunde wenigstens mittelbar verdächtigt. Den praktischen Demagogen der Freiheit hatte man exilirt; der Apostel der anti-dogmatischen Freiheitsideen wurde mit Enthusiasmus gefeiert. — Ein Widerspruch, dem fernstehenden Beobachter auffällig genug; aber nicht auch dem Abte von Clairvaux? — Keineswegs; in keinem seiner Schreiben ist darüber geklagt. In den meisten wird nur über Abälard berichtet; nur in demjenigen[34]), welches der Papst selbst lesen sollte, hat er beide als Goliath und seinen Schildträger neben einander genannt, aber ohne hier den hohen Adressaten der Inconsequenz zu zeihen. Vielmehr daß beide jetzt als Gesinnungsgenossen zusammenwirken, scheint der Curie als eine Neuigkeit gemeldet zu werden. Diese — also vermuthen wir — erfuhr jetzt erst, daß der Revolutionär Italiens zu dem französischen Aufklärer in einem Verhältniß stehe. Bis dahin hatte sie den einen wie den anderen so beurtheilen können, wie sie gethan, ohne uneins mit sich selbst zu werden. Aber auch jetzt konnte sie dabei beharren, wenn sie der neuen Kunde mißtraute oder Grund hatte dieselbe nicht zu beachten. Und gab es deren nicht? — Wir haben nur Vermuthungen[35]).

Die Cardinäle durch Erinnerung an alles Das, was sie und

ihr Pontifex diesem Briefsteller verdankten, gedemüthigt, durch seine dogmatische Dictatur geärgert, mochten vielleicht schon damals fürchten, diese könnte am Ende ihnen gefährlicher werden als alle Reformversuche der Agitation. Ihnen war weiter die Kirchenpolitik wahrscheinlich längst wichtiger gewesen als die Sorge für das Dogma: ganz darauf gerichtet, das Gegenpapstthum praktisch zu bewältigen, hatten sie für den lehrhaften Positivismus weniger Sinn. Und wenn man das in dem Verkehr mit Bernhard und Norbert hatte verheimlichen müssen, so lange das schwankende Regiment des Papstes der Stütze dieser theologischen Autoritäten bedurfte, so waren sie dermalen doch nicht mehr in dem Falle. Sie hatten lange genug Schweres ertragen, jetzt wollten sie vielleicht mit um so größerem Behagen die Freiheit des dogmatischen Gedankens genießen. Die Aufklärung Abälard's schien ihnen nicht nur ungefährlich, sondern aus kirchenpolitischen Gründen sogar vortheilhaft, denn sie diente dazu, die Macht des lästigen Cisterciensers auch in Frankreich wenigstens einzuschränken. Man konnte sie vielleicht erschüttern. Als der zu Sens Verketzerte an den apostolischen Stuhl appellirte, da schien die Gelegenheit gekommen zu sein, durch Freisprechung des Appellanten gegen den um seiner Autorität willen beneideten Kläger einen empfindlichen Schlag zu thun. Nicht wenige Mitglieder des heiligen Collegiums scheinen Alles aufgeboten zu haben, das zu bewirken[36]). Das Unternehmen mißlang: Innocenz II. erfüllte, was der herrische Petent in Clairvaux begehrte, indem er den Richterspruch der Synode bestätigte[37]). Aber das dadurch begründete „Martyrium" Abälard's gab seinen aufklärerischen Ideen eine glänzende Weihe.

XVII.

Und doch war die Originalität derselben eine sehr zweifelhafte. Wir können abgesehen von einigen Momenten der Lehre

von der Trinität und von der Versöhnung den gesammten übrigen Inhalt seiner Theologie auf andere Quellen zurückführen.

Die Auffassung des Christenthums als der Wiederherstellung des Sittengesetzes ist keine andere als die des Pelagius [1]) und diese wieder nur eine einseitige Verwendung der nämlichen Gedanken, durch welche die großen antignostischen Kirchenlehrer das katholische Christenthum als das neue Gesetz vertheidigt, dogmatisch begriffen hatten [2]). Ja wo man in der Literatur des zwölften Jahrhunderts nachsieht, wie groß ist die Zahl der Analogien, welche sie zu bieten scheint! — Die Erörterung des Verhältnisses der beiden Testamente zu einander erinnert an alles Das, was Justin der Märtyrer, Irenäus [3]), Eusebius [4]) von Cäsarea gelehrt, gar viele Autoren des Mittelalters wiederholt haben; die Art, wie der Heilsbegriff erweitert wird, an jene denkwürdige Digression Augustins [5]), welche unter anderen Agobard und Claudius von Turin schon benutzt hatten. Die complicirte Lehre von Glauben und Wissen zeigt starke Reminiscenzen an die Augustin's und Erigenas [6]). Der gegen die Autorität sich kehrende Satz ist bereits von diesen (und beziehungsweise von Fredegis) aufgestellt worden. Seine Theorie von dem abstracten Vernunftprincip ist sogar nur Wiederholung Berengarischer Sätze. Die Vergleichung der Religionen endlich war ein allerdings verhältnißmäßig neues, aber doch nicht unerhörtes Unternehmen [7]).

Gleichwohl hat Abälard nicht lediglich wiederholt. Das dem Inhalte nach Gleiche ist durch die Tendenz, die Weise der Verarbeitung ein Anderes geworden. In der Theologie der Kirchenväter und der Späteren lagen die nomistische Bestimmung des allgemeinen Wesens des Christenthums und die einzelnen das specifisch Evangelische ausprägenden Dogmen einerseits neben einander, andererseits wurde jene durch diese berichtigt; die Religion des Neuen Bundes, welche sie das neue Gesetz nannten, war ihnen gleichwohl die streng supranaturalistisch gedachte Religion der Erlösung und Gnade im Unterschiede von dem Gesetz. Abälard neigte im

Allgemeinen dazu, das Dogmatische als ein Entbehrliches zu betrachten, mit dem Moralischen sich zu begnügen; seine — freilich ihm selbst unsichere — esoterische Lehre beurtheilte der Erstere als eine Form der Accommodation an die religiösen Bedürfnisse des Volkes und schien einen principiellen Rationalismus durchführen zu wollen. — Die älteren Apologeten stützten sicher den eigenen Glauben nicht ausschließlich auf das Probehaltige ihrer Argumente. Sie hatten an dem Christenthum ein Größeres, als ihre dürftigen Theorien darlegten; die meisten an der von ihnen vorausgesetzten Autorität der Kirche ein festes Fundament. Umgekehrt erschien eben dieses dem kritisch forschenden Abälard als unsicher; ihn selber quälte die Frage, ob die überlieferte Religion vor dem modernen wissenschaftlichen Gewissen gerechtfertigt werden könnte. Durch die Geburt der Kirche zugehörig, forschte er nach dem rationellen Rechte dieser Zugehörigkeit. Die Existenz einer seit Jahrhunderten bestehenden großen religiösen Institution galt ihm nicht als Gewähr der Vernünftigkeit. Es war der skeptische, von den Axiomen des Glaubens der katholischen Christenheit absehende Verstand, welcher das nämliche Problem, welches Andere beschäftigt hatte, aber im Verfolg einer andern Richtung zu lösen unternahm. Auch die Mittel waren theilweise dieselben, Bedürfniß und Absicht aber verschieden. Nicht sowohl das, was von ihm gegeben ward, als die Art, wie es gegeben ward; nicht das Material der Gedanken, die Auswahl und Betonung des einen oder anderen; nicht die Ausführung, sondern die Entwürfe, das Kritische der Behandlung waren das Bedeutende in ihm. Dieser kühne Neuerer hat Wenig erfunden, aber Viel erneuert.[7]) Was bis zum Anfange des zwölften Jahrhunderts zerstreut und durch das Eigenthümliche der Gedankenverbände ermäßigt, eben jenes, was schon von Berengar freilich in aller Schärfe erörtert war, aber durch die Beziehung auf ein specielles Dogma in seiner Tragweite wieder eingeschränkt zu werden schien, wurde von ihm concentrirt, als die Errungenschaft der freien

Wissenschaft verwerthet, als unantastbare Culturarbeit dargelegt. Dieses Kind der Zeit predigte die Weisheit dieser Zeit, sie predigte durch ihn. Aber sein war die damals gehörte Sprache, sein das Kecke, Pikante, Schillernde der Thesen, die in so Vieler Munde wiederholt wurden, sein die originale Kraft persönlicher Anregung: die Epoche, welche Frankreich erlebte, welcher er selbst angehörte, war die Epoche „Abälards."

Nicht als ob er der alleinige Beweger gewesen wäre. Bernhard von Clairvaux stand neben ihm, an Tiefe und Geschlossenheit des Charakters, an Großartigkeit des Wirkens, der weltgeschichtlichen Bedeutung nach ihm überlegen. Aber jener offenbarte sich als Leiter einer Ideenströmung, welche nicht blos die neue, sondern auch zeitweilig die augenfälligere in Frankreich blieb, bis sie durch die Alles mit sich fortreißende Gegenströmung, welche der Kreuzzugspredigt entsprang, gebrochen ward. In den Jahren 1120 bis 1142 dagegen war Abälard in seinem Vaterlande vielleicht der Mann der reicheren Sympathien, grade in Folge der leidenschaftlichen Befehdung mächtiger denn je geworden. Was alle Virtuosität im Lehrvortrage nicht ermöglicht hätte, das bewirkte die Kunde von seinem persönlichen Geschick. Die schon begonnene Culturbewegung ward um so viel stärker und ganz darauf gerichtet, den, wie man meinte, gewaltsam gehemmten Fortschritt dennoch durchzusetzen. Und der Held dieser Tage brannte vor Begierde das zu erleben. Dann erst hatten sich seine Ideale erfüllt. Das Bewußtsein um die Hoheit der theoretischen Wissenschaft war allerdings in ihm in einem Grade wie kaum in einem Andern; aber ihre Funde sollten nicht Geheimnisse innerhalb der Zunft, sondern Offenbarungen für die große Gemeinschaft der Gebildeten werden. Ihm war es längst unerträglich gewesen, hinter einem der Docenten zurückzustehen. Daß er seit Jahren der erste unter allen geworden, der vollendete wissenschaftliche Meister, sagte er sich selbst[8]), sagte ihm seine Heloise[9]). Dennoch verlangte ihn nach einem Weiteren. Der Trieb der Forschung war

in ihm ein ungewöhnlich starker, aber denselben um seiner selbst willen zu befriedigen, war ihm nicht genug. Was konnten dem Eiteln einsame Studien helfen? — Vor dem Publicum, für dasselbe galt es zu arbeiten, sei es in der Wüste, sei es in der Zelle. Jedermann, der dessen würdig war, mußte bezaubert, die Sensation stets neu angeregt, die Popularität immer massenhafter werden. Nicht die Lösung dieses oder jenes Problems in der Philosophie oder in der Theologie: die große Culturfrage war ihm die Lebensfrage.

Nicht der Anfang einer neuen Periode der Wissenschaft ward durch Abälard verkündigt; eine neue Weltlage war es, auf welche er sich berief und welche doch erst herzustellen war. Das Bewußtsein, schon vorhandene Stimmungen der Zeit zu offenbaren und doch erst durch sein Lehren und Wirken zu entbinden; nicht als der Einsame, sondern als der von einem großen sympathischen Bunde Umgebene auftreten zu können, trotzdem der letzlich Sammelnde und darum Unentbehrliche zu sein, gab ihm den eigenthümlichen Schwung, seiner Sprache das Siegesgewisse. Er verstand es wie keiner der Zeitgenossen, durch verallgemeinernde Sätze zu überrumpeln, durch das Pointirte der Behauptungen zu blenden, durch den Klang der Phrase einzunehmen und einzuschüchtern. In der Gewißheit, zum Eroberer bestimmt zu sein, führte er die ächten Kinder des Jahrhunderts zum Sturme gegen die Burg des alten Glaubens. Oder vielmehr verlassen von Allen, welche der höheren Gesellschaft angehörten, sollte sie eingeschlossen und abgesperrt werden von der Gründung der neuen Cultur. Hier wird die Wissenschaft den Supremat ausüben, das von dem falschen Dogmatismus durch Kritik gereinigte Christenthum, das Christenthum Christi bekannt, Toleranz und Humanismus gepflegt werden. Dort mag die Mannschaft von den verketzernden Eiferern befehligt, von dem alten Dogma zehrend sich zu erhalten versuchen; der Sturz der culturwidrigen Macht der Autorität ist dem modernen Bewußtsein gewiß[10]).

Statt dessen ist der prahlerische Herold desselben selbst gestürzt durch die katholische Reaction. Und diese hat sich mit Nichten lediglich durch die Mittel der Gewalt durchgesetzt. Die Geschichte erzählt, daß dieselben gebraucht sind. Aber daß das positive Dogma siegte, war zugleich Abälard's Schuld. Die Schwankungen und die Widersprüche der eigenen positiven Lehre, die Inconsequenzen und bedenklichen Schwächen des sittlichen Handelns mußten verwirren.

Die ersteren sind schon oben[11]) von uns aufgezeigt. Man darf im Hinblick auf dieselben nicht lediglich von einem Mangel an intellectueller Kraft reden. Dieselbe Macht, welche er in verständigen Erwägungen als eine unberechtigte bewiesen zu haben glaubte, übte gleichwohl über seine Gefühle ihren geheimnißvollen Zauber aus: die Autorität, durch den rationalen Gedanken gebannt, innerhalb seiner Gemüthswelt sich erhaltend, konnte darum um so schneller an dieser oder jener Stelle auch der Wissenschaftslehre wieder erscheinen. Dieser Kritiker, welcher das Morsche aller kirchlichen Ueberlieferung bloßgelegt hatte, hat doch am wenigsten der Berufung auf überliefernde Gewährsmänner entrathen können, der Neuerer die alten Quellen für die eine oder andere Lehre genannt[12]). Der gefeierte Aufklärer, welcher die Bedürfnisse der neuen Zeit stillen wollte, hat doch neben seinem humanistischen Christenthum selber des traditionell katholischen bedurft[12a]). Was so keck und sicher von ihm verkündigt wurde, schien mitunter sogar in seinen eigenen Augen den Werth nur einer Hypothese[13]) zu haben. — Frei von der Kirche, so oft er den wissenschaftlichen Aufschwung wagte, hat er sich nichtsdestoweniger durch seine sittliche Ohnmacht wieder zu ihrem Gefangenen gemacht. In Soissons[14]) war er dem Terrorismus des geistlichen Gerichts, wie einst Berengar, unterlegen. In Sens widerlegte er als Appellant an den apostolischen Stuhl das mit allem Pathos der Rede verkündigte Recht der vernünftigen Ueberzeugung durch die eigene Praxis. Um die Autorität der ver-

dammenden Synode zu brechen, beugte er sich in Hoffnung auf Lossprechung vor der des Papstes um so demüthiger[15]). — Er erfuhr Alles, dessen er bedurfte, um als Aufklärer ungewöhnlicher Art gekennzeichnet zu werden, Bedrohung, Verfolgung, Anfeindung von Seiten der Dunkelmänner. Gleichwohl ist er kein Märtyrer[16]) in großem Style geworden. Der Opfermuth hatte stets seine sehr bestimmten Grenzen; aber unbegrenzt war das Verlangen, zur Bewunderung desselben hinzureißen. Wozu hatte er seine Lehre von der sittlichen „Intention"[17]) erörtert? — Unter anderem doch auch zu dem Zweck, das eigene Leben aller Makel ungeachtet doch als ein ganz anderes sich vorspiegeln zu können[18]). — Kritik und Selbstkritik wie weit gingen sie auseinander! — Rücksichtslos streng gegen Andere[19]), übte er doch die schonendste Nachsicht in Bezug auf sich selbst. Das Bewußtsein von dem einzigen Werthe seiner genialen Individualität, durch Heloisens[20]) überschwängliche Verkündigungen oft genug von Neuem erregt, verführte zu dem Gedanken, daß auch Ausnahmen von der gemeinen Regel statthaft seien. Darum konnte er alle Welt züchtigen, und dennoch sich selbst aller ernsten Selbstzucht entziehen.

Wohl kamen hin und wieder Schauer[21]) ernster Buße über ihn; aber sie durchzogen nur, sie reinigten schwerlich seine Seele. Ja wie süß war es als Büßer sich nicht sowohl zu fühlen als sich zu offenbaren in einem vertraulichen Briefe, welcher gleichwohl Gegenstand der Lectüre aller Gebildeten in Frankreich werden, eine kostbare Reliquie der Cultur für alle Zeiten bleiben sollte! — Abälard schrieb die Geschichte der Calamitäten, voll von Anklagen der Verfolger, voll von Klagen über sich selbst, als ein über die Irrungen der Eitelkeit scheinbar Enttäuschter an einen Freund[22]) der fingirten Adresse nach, an das große Publicum in Wahrheit. Eine Beichte ist darin abgelegt, aber vielleicht nur eine theatralische: nicht die Sünde, aber dieser Sünder wird zur Schau ausgestellt. Es ist der Held der geschichtlichen Tra-

gödie selbst, welcher sie in einem literärischen Denkmale darstellt, um das Erlebte zum zweiten Male zu erleben und zu verewigen. Die Zahl der weinenden und bewundernden Leser steht bereits vor seinem entzückten Blicke. Wie berauschend mußte der Gedanke wirken, in Voraussicht solcher Erfolge die Orgien der Liebe noch einmal zu durchschwärmen in den sinnlichen Bildern der Phantasie[23])! — Denn nicht weniger als ehedem durchfeuerte die Wollust selbst den Entmannten. Der bekannte Brief[24]) an Heloise, welcher über die Katastrophe seines Lebens ganz anders urtheilt als die Geschichte der Calamitäten, darf nicht als entscheidendes Gegenzeugniß angeführt werden: selbst in jenem ist die Zerknirschung dessen, welcher sich als den von Gott Gerichteten darstellt, nicht ohne die Beimischung der Erinnerung an die einst genossene Seligkeit der Sünde. Was er daselbst[25]) über die Zweitheilung seines Lebens sagt, ist erweislich historisch unrichtig. Gedanken an seiner Seele Heil sind während der zweiten Periode seiner Geschichte nicht die ausschließlichen gewesen: kurze Episoden religiöser Contemplation wechselten, wie es scheint, mit langen Zeiträumen der alten excentrischen Lebenslust.

Groß veranlagt, reich an Gaben, von ungewöhnlich mannichfachen Bedürfnissen bewegt, hat sich Abälard, der Troubadour unter den Scholastikern, der kritische Dialektiker unter den Mystikern, der religiöse Bekenner unter den Männern der Skepsis, der Wüstling im Gewande der Askese, doch nicht zu einer harmonischen Persönlichkeit durchbilden können. Statt eines zur Einheit reifenden Charakters sehen wir contrastirende Züge, Ansätze, Anspannungen und Herabstimmungen; die Regungen eines reinen sittlichen Idealismus neben einer verworrenen Oberflächlichkeit, eine Achtung abnöthigende Vertiefung des christlichen Ethos neben einem Leichtsinn, welcher an das Frivole streift; Unfertiges nicht blos, — schneidende Disharmonien.

Aber wenn dieselben fehlten, wo wären die Hebel seiner Geschichte? — Und, diese hinweg gedacht, was wäre Abälard?

was Abälard ohne Heloise? — Den unvergleichlichen Eindruck, welchen das damalige Frankreich von ihm empfing, bereitete grade das Romantische, was seinen Geschicken anhaftete. Es war das Menschenleben in der Fülle, in dem Kampfe seiner Elemente, der Kampf des mit sich selbst kämpfenden Menschenlebens gegen die historisch begründeten Gewalten, der Conflict des kritischen Humanismus mit der positiven Autorität der überlieferten Religion, was in diesem Drama offenbar wurde. Der Mönch trat darin auf neben der Geliebten, das Weltkind neben der Nonne, in der Nonne, — eine glühend liebende Klosterfrau neben einem entmannten Abte. Aber zuhöchst fühlten sich beide als Menschen: es waren Menschen von Fleisch und Blut, welche in dem Feuer der Leidenschaft, in der Qual der Schmerzen die schroffsten Gegensätze des Daseins erlebten. Was die Seelen vieler Tausender in dem damals vornehmsten Culturlande bewegte, dort war es historische Begebenheit geworden. Ob Humanität? ob Christenthum? ob Weltverklärung mittelst der Cultur oder Triumph der die Welt verdammenden Kirche? ob die Selbstgewißheit des Glaubens neben dem Wissen? ob an Stelle jener das in einem Systeme der Aufklärung sich abschließende Wissen? ob Offenbarung oder Vernunft? — wer hätte diese Fragen erwägen können, ohne sich Abälard zu vergegenwärtigen? — Ja seine Geschichte war das Monument der Thatsachen, welches dies Alles nicht nur in Erinnerung brachte, sondern aufnöthigte, unmittelbar in die Herzen übertrug, — das stets wirksame Reizmittel zu deren Erweckung. Gar mannichfaltig also je nach der Beschaffenheit der zu Erweckenden konnte diese sein; in den meisten Fällen ist dieselbe wahrscheinlich einseitig gewesen. Der grade durch das Zwiespältige der Stimmungen und Gedanken bedeutende Abälard, der Abälard der wirklichen Geschichte hat doch, wir vermuthen, meist den gleichmäßigen Eindruck des Aufklärers hinterlassen.

Quellen und Beweise.

Erstes Buch.

I.

1) S. namentlich ep. Gregorii II. Jaffé Bibliotheca rerum Germanicarum tom. III 77, 78, Nr. 18. Gregorii III. ib. 103 Nr. 37, deren Quelle die Mittheilungen des Bonifacius selbst sind: ep. Bonifacii ad Zachariam ib. 111—116 N. 42. Ep. Zachariae ad Bonif. 187 N. 66 — qui tauros et hircos diis paganorum immolabant etc. — Rettberg, Kirchengeschichte Deutschlands I 328, 329, II 768. Hahn, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Pippin. S. 28—32. — Ueber die Merovingische Zeit s. die mit Vorsicht zu gebrauchende Culturgeschichte des deutschen Volks von Rückert. I S. 342 fg. S. 3.

2) Concilium Germanicum Jaffé l. l. 128, ut populus Dei paganias non faciat — — prohibeant. Concilium Liftinense ib. 130 Schlußsatz. Rettberg a. a. O. I 357. Hahn a. a. O. 35, 39, 73. Hefele, Conciliengeschichte, III. 464—479.

3) S. Anmerk. 2. Indiculus superstitionum Pertz Monument. Germ. hist. Leg. t. I 19. Rettberg a. a. O. I 328, vergl. 299 § 47, 325 § 53, II 766 § 118. — Roskoff, Geschichte des Teufels. Leipzig 1869, I 292—296.

4) Rettberg a. a. O. I 416, II 766 f., 770. — Freytag, Bilder der deutschen Vergangenheit. Fünfte Aufl. Leipzig 1867. I 238. — Uebrigens sind auch hier zu erwägen die Bemerkungen bei Hollenberg, Zur Religion und Cultur. S. 67. S. 4.

5) Vergl. Rückert a. a O. II 227 f.

6) Rettberg a. a. O. I 424, 426, 428 § 75, 431 §. 77.

7) Capitul. a. 789 Pertz Leg. I 54, Zeile 11. — Cf. Praef. ad libr. Carol. Imperialia decreta de cultu imaginum rec. a Melch. Haim. Goldasto Francofurti 1608. p. 91 Mitte. Migne, Curs. compl. pat. tom. 98. p. 1001 D, 1002 A.

8) Rettberg a. a. O. I 432. Döllinger, Das Kaiserthum Carl's des Großen. Münchener historisches Jahrbuch für 1865. S. 368.

9) Capit. Aquisgr. a. 802 Pertz Leg. I 91, die neue Eidesformel 99, die dem Kaiser in den Mund gelegte admonitio generalis 102. — Verherrlichung des Staatskirchenthums durch Theodulf von Orleans. Hauréau, Singularités historiques et litéraires. Paris 1861. p. 77, durch Alcuin Jaffé l. l. tom. VI 779 No. 242, 453, No. 111, 467, No. 115 durch Dungal, Jaffé l. l. IV, 400. — Dümmler, Geschichte des ostfränk. Reichs, II 647. S. 5.

10) Die Reform-Synode vom J. 813 gab ihm den Titel rector ecclesiae Mansi, Ampl. coll. concil. t. XIV 75.

11) Capit. general. 789. Pertz Leg. t. I 68 c. 9.

12) Capit. Aquisgr. 802 l. l. 106 No. 14.

13) Capit. eccles. l. l. 130 oben. 2 Symbolum — — discant.

14) Jaffé l. l. tom. IV. 401 No. 31, 402 No. 32, 409 No. 35, 414 No. 39, 413 No. 44. Vergl. 406 No. 34, 410 No. 36, 411 No. 37, 413 No. 38. Theodulphi Aurel. liber de ordine baptismi Bibliotheca patrum max. t. XIV 8. Diese Urkunden sind indessen meist noch mehr beweisend für die von Carl d. G. ausgehende Anregung.

15) Leidradi ep. Jaffé l. l. IV. 420, ep. Carol. No. 42. — Libri Carol. I 6. Migne l. l. tom. 98, p. 1021 D.

16) Pertz Leg. I 45. Encyclica de emendatione librorum etc. Auch bei Jaffé l. l. tom. IV 372 No. 18.

17) S. Anmerk. 16 u. Encyclica de literis colendis Pertz l. l. 52 bei Jaffé. tom. IV 343, ep. Car. No. 3, außerdem ebend. 369 No. 16, 388 No. 25.

S. 6. 18) Außer den bekannten Stellen bei Servat. Lup. ep. I. Op. ed. Baluz. 2 ep. 34 p. 69 f. Nithardi Hist. I 1.

19) Theodulfi Aurel. Carm. III 1. Biblioth. maxim. patrum tom. XIV 39; IV 2 ib. 45. VI 25 ib. 59, 60 Praefatio ad judices ib. 28, erste Spalte D. Ep. Dungal bei Jaffé l. l. tom. IV 396, 399, 400 No. 30. Ep. Alcuini tom. VI 449 unten 450 oben, 412 Etiam et illud. etc. 453 No. 111, Felix populus etc. His duobus gladiis etc. 453 Meum est etc. Versus Hibernici exsulis in Imperatorem Angel. Mai, Classici veteres tom. V 405—410.

20) In Widerspruch mit dem von Carl anerkannten Satze Jaffé l. l. tom. IV 343 No. 3, es solle secundum unius cujusque capacitatem discendi studium gefordert werden, sind doch hier wie ebd. 319 No. 16, 358 No. 25 ziemlich gleichmäßige Ansprüche gemacht.

21) Jaffé l. l. IV 344 — literarum studia non solum non negligere, verum etiam humillima et Deo placita intentione ad hoc certatim discere, ut facilius et rectius divinarum scripturarum mysteria valeatis penetrare etc. it. 409 No. 35. — Alcuin Jaffé l. l. VI 450 oben No. 110, 255 No. 35, 538, 541 No. 140, 715 No. 217.

22) Nith. l. l. (s. Anmerk. 18). Nam super omne quod admirabile fateor fore, Francorum barbarorumque ferocia ac ferrea corda — hic solus moderato terrore ita repressit etc.

23) Vergl. die von Angel. Mai, Classici vet. auct. tom. V 424 No. XXVI 425, No. XXVII herausgegebenen Epigramme. Ozanam, La civilisation au cinquième siècle Oeuvres complètes. Paris 1862. tom. II 397 vergl. 389.

24) Jaffé l. l. IV 369 No. 16. Cernis namque undique in subditorum cordibus ignorantiae tenebras circumfundi.

25) Gieseler, Kirchengeschichte II 1 § 10, Anmerk. 27, 28. Rettberg a. a. O. II 797 Hauréau, Singularités historiques et litéraires 62. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs II 647.

S. 7. 26) S. erstes Buch II Schluß.

II.

S. 8. 1) Vergl. Freytag, Bilder der deutschen Vergangenheit I 321.

2) Einharti vita Caroli c. XXXII Schluß. Sed superiora omnia sic aut dissimulavit aut sprevit ac si nihil horum ad res suas quolibet modo pertineret.

3) Alcuin ad Carol. Jaffé l. l. VI 411 No. 98. Hos ego sensus, sagacissime naturalium rerum inquisitor et rationis cujuscunque causae devotissime investigator, domine David, vestrae auctoritati dirigere studui etc. 419 No. 99. Tales rationes, o dilectissime et dulcissime David, vobis mihi scribendae sunt etc. Dungal. ep. ib. 397, 398 No. 30.

4) L. l.

5) Jaffé l. l. VI 407 No. 98, 414 No. 99, 450 No. 110.
6) Ib. 417 No. 99. Et, quod pejus est, reprehendunt haec scire studentes.
7) Ib. IV 379 No. 21. Rettberg a. a. O. II 793.
8) Ib. VI 886 No. 295. Auguria quoque et avium cantus et sternutationes et talia plurima omnino vitanda sunt, quae nihil valent, nisi apud eos, qui ea aliquid valere credunt, ut secundum fidem suam fiat illis. Permissum est enim maligno spiritui ad deceptionem ista observantium facere, ut aliquid auguria saepe verum praedicent etc. — Alcuin's Ansicht über die Vision a. a. O. 816 Nr. 257.
9) Pertz Leg. I 69 c. 18. Rettberg a. a. O. II 768, 769. Soldan, Geschichte der Hexenprocesse S. 93, 94, vergl. 84. — Cf. Concilium Germ. Jaffé, Bibliotheca rerum Germanic. t. III 128. Sive sacrificia — — prohibeant. S. 9.
10) Pertz l. l. 68 c. 4 Rettberg a. a. O. und I 568.
11) Pertz l. l. 185 cap. de villis imperialibus c. 51.
12) Abel, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Carl dem Großen. I 402.
13) Pertz l l. 48 c. 6. Roskoff, Geschichte des Teufels II 212, 213. — In anderen Landestheilen ward das Einschreiten gegen solche Vergehen den Sendgerichten überwiesen. Capit. a. 769 c. 7. Pertz l. l. 33.
14) Einhart. vita Carol. M c. 32. Anonymi ep. ad Ludovicum imperat. Jaffé l. l. tom. IV 459 über den Kometen des Jahres 837.
15) Theodulphi Aurel. Carm. lib. V. 4 Biblioth. patrum max. t. XIV 54

Non tantum isse juvat Romam, bene vivere quantum
Vel Romae vel ubi vita agitur hominis.
Non via credo pedum sed morum ducit ad astra
Quis quid ubique gerat spectat ab arce Deus.

Walafrid. Strabo de exordiis et incrementis rerum ecclesiasticarum. cap. II. Op. acc. Migne tom. II 919. Gewisse Dinge sind allen Religionen gemein praecepta moralia quae ad honestatem pertinent et quidquid in naturali lege divinis congruum videtur mandatis.

III.

1) Helfferich, Der westgothische Arianismus und die spanische Ketzergeschichte. Berlin 1860. S. 87, vergl. 80, 84, 104. S. 10.
2) Walch, Historie der Ketzereien IX 679. Gfrörer, Allgemeine Kirchengeschichte III 2. S. 660.
3) Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit, II S. 144. Walch, Historie der Ketzereien, IX 739 Anmerk. 3. Helfferich a. a. O. 95—99, 141, woselbst die epist. ad fratres Galliae et Aquitaniae in berichtigtem Abdruck.
4) Helfferich a. a. O. 91.
5) Bach, Die Dogmengeschichte des Mittelalters vom christologischen Standpunkt. Wien 1873. Bd. I S. 126, 132, 139.
6) Dorner, Entwicklungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. Berlin 1853. Theil II S. 323, Anmerk. 20 S. 324.
7) Walch a. a. O. IX 771, Anmerk. 2. Gfrörer, Allgemeine Kirchengeschichte III 2, 660.
8) Hefele, Conciliengeschichte I 13, III 416 fg. — Libr. Carol. I 4. S. 11. Ueber die Anerkennung der Autorität Roms s. lib. I 6, II 23; aber I 3 p. 1015 D. (Migne). Sed et haec et his similia Romana potius ambitio quam apostolica admisit traditio. Nos denique, qui et veritatis sectatores, et ab ipsa veritate redempti sumus.
9) Capit. Francof. c. II. Pertz Leg. t. I 72. Mansi XIII 909. Einh.

Annal. ad a. 794, ed. min. p. 37. Rettberg a. a. O. I 428, 429. Beurtheilung der zweiten Synode zu Nicäa in den libr. Carol. IV 13, 28. cf. III 11, 13.

10) Die von Baur, die christliche Kirche des Mittelalters S. 144 Anmk. 2 gefeierte Commentatio de suspecta librorum Carolinorum a Joanne Tilio editorum fide von Floß, Bonnae 1860, ist durchaus unerheblich. S. die wichtige Mittheilung Dr. Reifferscheids über die in der Vaticanischen Bibliothek wirklich vorhandene Handschrift der lib. Carol. in Cod. No. 7207 in dem Breslauer Lections-Catalog für das Wintersemester 1873/74.

11) Libr. Carol. Ausgabe von Heumann (s. I Anmerk. 7) 373 lib. III 15. Migne curs. compl. patrum tom. 98 p. 1142 C.

12) Ib. I 3 p. 1015 C, 1016 A.

13) Ib. III 26 p. 1170 B, C, D.

14) Ib. I 3 p. 1014, 1015.

S. 12. 15) S. die Sammlung der Stellen bei Leist, Die literarische Bewegung des Bilderstreits. Magdeburg 1871. S. 30. Anmerk. 4, 5. Zu vergl. namentlich lib. II 30 p. 1106 C, lib. II 12 p. 1077 D, lib. II 17 p. 1148, 1149, lib. III 30 p. 1179.

16) Ib. lib. II 21, 22 p. 1085, 1086, lib. III 15 p. 1142, 1143.

17) Ib. lib. IV 11 p. 1203 D. Non enim nos omnium actuum vel etiam rerum gustum capere permisit — — sed probare nos jussit et spiritali palato degustare omnes doctrinas et eas, quae a viris probatissimis illatae interna satietate mentes reficiunt, solum modo retinere etc. Unde cum paene in omnibus hujuscemodi scripturis haec regula observanda est, in libris quoque, qui gesta quorundam sanctorum patrum retinent, penitus custodienda est. Quoniam — — — digesti p. 1204 C, D, lib. III 30 p. 1180 A. Res ergo dubia et in contentionem veniens non debet astrui apocryphorum naeniis etc. lib. III 23 p. 1161 C.

18) S. Anmerk. 17 Anfang und lib. III 26 p. 1171 B, C.

19) L. l. Quanquam igitur somniorum usus nec in totum sit approbandus, quia plerumque daemonum fallaciis exhibetur, nec in totum improbandus, quia interdum quaedam mysteria revelantur, ad astruendas tamen res dubias et ea quae in contentionem veniunt affirmanda nunquam idoneus invenitur. Quis enim umquam somnio suo rem dubiam valeat affirmare, cum utrum ita ut se vidisse profatur viderit, nullius testis testimonio valeat affirmare? Ad rem ergo dubiam — — demonstratum est.

20) Lib. Carol. III 26 p. 1170 D, — rationabili argumento firmandum est. IV. 2 p. 1186 D.

21) Ib. lib. IV 12 p. 1206 B — nec ex eo quidem rei cujusdam irrationabilis adoratio poterit inolescere, quoniam credibilius quidem est hoc miraculum loci sancti reverentia potius quam alicujus imaginis praesentia gestum fuisse, si tamen gestum est etc. lib. III 25 p. 1167 B. Quia igitur signa plerumque diabolico instinctu fiunt etc. Non oportet moveri cum magicis artibus miracula fiunt plerumque similia miraculis, quae fiunt per sanctos servos Dei etc. 1168 A, B. Gotte ist Alles möglich. — Ueber die Autorität der heiligen Schrift, lib. II 25 p. 1090, IV 10, p. 1202, IV 11 p. 1204 B, 1205 C. Nur die alten Väter sind Autorität, ebd. und Praef. p. 1004 C. Nos denique propheticis evangelicis et apostolicis scripturis contenti et sanctorum orthodoxorum patrum — institutis imbuti etc.

S. 13. 22) Dieser Gedanke tritt in den Grundsätzen der Auslegung der heiligen Schrift hervor. lib. I 5, 9, 17, 18.

IV.

S. 14. 1) Simson, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Ludwig d. Frommen. I S. 312—319. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, I 48. Hefele,

Conciliengeschichte, IV 5. — Ueber die Synode in Aachen im J. 836. Dümmler, I 114. Hefele, IV 86.

2) Simson a. a. O. I 100. Dümmler a. a. O. I 24, 64, 130. Funck, Ludwig der Fromme, Geschichte der Auflösung des großen Frankenreichs. Frankfurt a. M. 1832. S. 61, 112, 158.

3) Funck a. a. O. S. 97, 102, 129, 131, 135, 142, 143, 259. Simson a. a. O. I S. 342 fg. Dümmler a. a. O. I 23, 73, 94, 120.

4) Dümmler a. a. O. I S. 218 fd.

5) Friculfi Lis. Chronic. Bibliotheca patrum maxima Lugduni. t. XIV 1138 H. Jonas Aurel. de cultu imaginum ib. 167, 168 E. F. S. 15.

6) Claud. Taurin. Praef. ad epistol. ad Ephesios. Migne, t. 104. p. 839 Cum nostris temporibus tepescentibus studiis rarus quisque inveniatur quotidiana intentione promptissimus non solum ad disserendum quae indiscussa sunt, sed etiam ad legendum quae jam a majoribus disserta sunt etc. ej. XXX quaestiones super libros Regum responsio ad Theodmirum l. l. 633 D. Sciat quisque ille est nostro tempori scientiam, non nostrae scientiae scribendi tempus deesse. Cf. ib. 810 D. Et haec me ignorare fateor etc. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 3. Auflage. I S. 155 Anmerk. 3. Dümmler a. a. O. II 652 Anmerk. 12. vergl. eb. S. 649 I 20, 377, 384, 854—857.

7) Claudii Taurin. in libros informationum literae et spiritus super Leviticum ad Theodmirum abbatem praef. Mabillon Vetera Anal. ed. II 90. Migne Curs. compl. tom. 104 p. 616 D. Quod in me recognosco, pusillum habens intelligentiae: quia nec saecularis literaturae didici studium nec aliquando exinde magistrum habui. Dümmler a. a. O. II 648. S. 16.

8) Simson a. a. O. I 306 Anmerk. 6. Ueberdies ist Beweis hierfür alles Das, was unten V Anmerk 3, 6, 7, 13, VII Anmerk. 5, 6 beigebracht werden wird.

V.

1) Dieckhoff, Theologische Zeitschrift, hersg. von Dieckhoff und Kliefoth. Bd. I S. 27. Luthardt, Die Lehre von dem freien Willen. S. 27. Bindemann, Der heilige Augustinus. Bd. III 1 S. 619. Thomasius, Die christliche Dogmengeschichte. Erlangen 1874. Bd. I S. 517. Dorner, Augustinus, sein theologisches System und seine religionsphilosophische Anschauung. Berlin 1874 S. 209, 224.

2) Claudii episcopi Taurinensis XXX quaestiones super libros regum. S. 17. Migne Curs. compl. patr. tom 104 p. 737 B, C, D, 738 A, B, C. — Schmidt, Zeitschrift für histor. Theologie. Jahrg. 1843, zweites Heft, S. 45.

3) Ej. fragment. apologetici atque rescripti adversus Theodmirum abbatem apud Jonam Aurel. de cultu imaginum Bibliotheca patrum max. Lugd. t. XIV 175 F. Quia si imago — — creatori. 174 B, C. Quia si sanctorum etc. 171 D. Cum enim etc. — Die hauptsächlichsten Fragmente zusammengestellt ebd. 197.

4) Frag. ib. 175 G, H. Quid te ad falsas religiones humilias et inclinas etc. 179 A. Redite praevaricatores ad cor etc. 194 A. Redite caeci ad lumen verum etc.

5) Fragm. ib. 170 D — quia postquam coactus suscepi sarcinam pastoralis officii, missus a pio principe sanctae Dii ecclesiae filio Ludovico etc. 170 H. Et quia quid (?) homines colebant ego destrui (s. über diese grammatische Form die sogleich folgenden Bemerkungen des Bischofs Jonas) coepi. — Jonae praefatio l. l. 167 C, D.

6) S. Anmerk. 3 und 175 E, F.

7) S. unten Anmerk. 13, 14.

8) Dungali responsio ad Claudii Taurin. sententias Bibl. patr. max. XIV 223 F. In litaniis enim et in caeteris ecclesiae officiis nullum sanc-

torum vult memorare aut nominare vel eorum anniversaria celebrare festa sed velut vanam observationem et inutilem consuetudinem despiciens omnia praetermittit. Ne quasi per eorum intercessiones etc.

9) Fragm. apud Jonam Aurel. l. l. — et salutem animae suae, quae a Deo solo est, sperat etc. 192 D — pro acquirenda vita aeterna.

10) Fragm. ib. 192 G. Qui — — localiter non requirit.

11) Ib. 176 C. Sed dicunt isti falsae religionis atque superstitionis cultores: Nos ob recordationem salvatoris nostri crucem pictam atque in ejus honorem imaginatam colimus etc. 183 D. Deus jussit — — portare.

12) Ib. 177 C. Quibus — — sed nunc jam non novimus Cf. Dungal l. l. 203 H. Walch, Ketzerhistorie, XI 211.

13) S. Anmerk. 12.

14) Fragm. apud Jonam l. l. 177 H, 178 A. Entgegnung bei Jonas ebd. 179—184 bei Dungal ebd. 203 H, 204 A—G, 210.

S. 18. 15) Fragm. ib. 178 H. Ridiculosa ista omnia sunt et lugenda potius quam scribenda: cogimurque contra stultos stulta proponere et contra lapidea corda non verbis sagittas vel sententias, sed lapideos projicere ictus etc.

16) Fragm. comment. in Leviticum ap. Mabillon. Vetera Anal. ed. II 90, 91. Migne tom. 104, 617, 618.

S. 19. 17) Der Passus 618 B Hac fide — — misit ist wörtlich entnommen dem liber de vera religione § 97 August. Op. ed. Venet. tom. I 996 (das Citat am Schlusse Exod. III 14 wird überdies an vielen anderen Stellen beigebracht, z. B. de civitate Dei VIII 11, de doctrina christ. I § 35, Op. t. III 20, de natura boni adversus Manichaeos cap. IX Op. t. X 606 E, F), ebenso der andere 619 B, C, 620 A, B von Et ideo an bis noverunt demselben § 108 t. I 1001 B, C, § 109, § 110, ib. 1002 A bis D mit Auslassungen. Die dazwischen eingeschobene Erörterung Et quia ita est bis peccat habe ich allerdings alles Suchens ungeachtet bei Augustin bislang nicht finden können, halte es aber für um so wahrscheinlicher, daß auch diese Stelle unbedingt entlehnt sei, da die Gedanken nachweislich durchaus Augustinisch sind. Vergl. de vera relig. § 93, de trinitate VIII, cap. II § 5, Op. t. XI 143; lib. IV, c. XVIII § 24 ib. 90 E de libero arbitrio II § 26 ib. tom. I 745 de moribus ecclesiae catholicae cap. VIII § 13 ib. 873 Confess. X cap. XXIII § 33 ib. 215. Der Satz Qua veritate bereitet im Verhältniß zu dem Vorhergehenden so viel Schwierigkeiten, daß man nicht zweifeln kann, wir haben hier ein durch Auslassungen den Zusammenhang sprengendes Excerpt.

S. 20. 18) Huber, Philosophie der Kirchenväter. München 1859, S. 260—263. Dorner, Augustinus, S. 111, 112.

19) Quaestiones super libr. Regum Migne l. l. 830—834.

20) Enarratio in epistolam ad Galatas ib. 843 C, D, 846 B, C, 869 D, 870 A, B, 880 A, B, C, cf. Quaestiones super libros Reg. 736 C, 737 C.

21) Enarratio l. l. 855 B, 857 C, 858 D, 861 D.

VI.

S. 21. 1) Praefatio in commentarios suos ad epistolas Pauli apostoli Ang. Mai, Veter. script. nova coll. VII a, 275, Migne l. l. 839, 840. Et vere fateor — — Dei est; nullam admonitionem meliorem potui invenire, quam epistolae primae Pauli apostoli, quam misi, quia tota inde agitur, ut merita hominum tollat, unde maxime nunc monachi gloriantur, et gratiam Dei commendet. Praef. exposit. in epistol. ad Ephesios Mabillon Vetera Anal. ed. II 792, Migne l. l. 841 B. Funestum atque detestabile Pelagii dogma, qui ingratus divinae gratiae exstitit praedicator, per coç-

lestis gratiae gratissimum praeconem Augustinum de hac epistola, quantum potui, funditus abdicavi.

2) Beide Gedanken sollen vereinbart werden durch den dritten, dem gemäß Christus selbst als Prädestinirter betrachtet wird z. B. de praedestinatione sanctorum § 30, § 31. — Dorner, Augustinus S. 165, 227, 229, 231.

3) Fragm. apud Jonam Aurel. Bibl. patrum max. tom. XIV, 177 H.

4) Enarratio in epist. ad Galat. Migne t. 104, p. 866 C, D. Quaestiones super libr. Reg. ib. 737 B, C.

5) Enarrat. l. 866 D, 868 A in libros informat. etc. praef. ib. 617 B. Fragm. ap. Jonam Bibl. pat. l. 192 D, 193 D.

6) Migne l. l. 617 B, C.

7) S. u. a. Fragm. ap. Jon. 184 C. Quia videlicet nisi quis a semet S. 22.
ipso deficiat, ad eum, qui super ipsum est, non appropinquat nec valet apprehendere quod ultra ipsum est, si nescierit mactare quod est. Frag. ib. 175 F, G.

8) Fragm. l. l. 197 G, 198 E, 188 H, 190 B, 191 G, 192 C, 193 D, 194 H.

9) Fragm. 175 F, 194 D. Promittenti Deo debet fidelis quisque credere, quanto magis juranti? 194 H. Quia nisi eandem fidem justitiam veritatem teneat, quam illi tenuerunt, per quam placuerunt Deo, salvus esse non poterit 192 C.

10) Er selbst wollte lediglich Vertreter des ächten Katholicismus sein. Frag. l. l. 197 D, 169 F, 170 A, 173 D. Dicunt isti, contra quos Ecclesiam defendendam suscepi etc.

11) S. V Anmerk. 2, 3, 4. Fragm. l. l. 170 D, inveni omnes Basilicas contra ordinem veritatis sordibus anathematum et imaginibus plenam 179 A. Redite praevaricatores ad cor, qui recessistis a veritate, et diligite veritatem etc.

12) Fragm. ap. Jon. Aurel., Biblioth. patr. max. tom. XIV 175 F, 194 A XXX quaestiones super lib. reg. Migne t. 104 p. 825—837.

13) Augustinische Gedanken ib. 694 D, 765 D, 766 A. S. 23.

14) In libr. informat. etc. praef. ib. 617 A, B. Praef. in catenam super Matthaeum Ang. Mai Spicil. Rom. t. IV 302, Migne l. l. 836 B, C — quia et congruum fuit, ut sacra nostri Salvatoris dicta caeteris scripturis sicut merito ita et specie discernerentur, ne illa coelestium arcanorum dignitas passim atque indiscrete cunctis pateret sanctumque canibus et margaritae porcis exponerentur. Et ideo — — — ita in hoc affixa codice sunt.

15) Dagegen überaus demüthige Bekenntnisse an anderen Stellen. Quaestion. in libr. reg. Migne t. 104 p. 634 C, D, 810 D. Enarratio etc. 841 A. In libr. inform. etc. praef. 616 D.

16) Fragm. ap. Jon. l. l. 178 H, 195 B.

17) Dungali contra perversas Claudii Taurinensis sententias responsa Bibl. p. m. t. XIV. 199 G, H, 215 F, 223 G, H. Caetera vero quam plurima quae per alios fideles homines et veraces ab eo prolata audientes et nobis renuntiantes didicimus tam impia et tam sacrilega habentur, ut animus Christianus vel ea literis tradere vel aliis referre recuset et expaveat. Iccirco ista scribere omittentes ad verba, tantummodo suae epistolae respondere curavimus. Propter istam autem insanissimam perversitatem renuit ad conventum occurrere episcoporum, vocans illorum synodum congregationem asinorum etc. Fragm. ap. Jonam 162 F, (197 D) — quasi ego sectam quandam novam praedicaverim contra regulam fidei catholicae etc. Walafrid. Strabo de ecclesiasticarum rerum exordiis et incrementis c. VIII. Migne tom. 114 p. 928 D, 929 A. Um so auffälliger ist die Thatsache, daß Claudius nicht förmlich verketzert ist. Walch a. a. O. XI 198, Schmidt a. a. O. S. 60, 61.

18) In libros informat. etc. praef. Migne t. 104 p. 616 D. Praef. ex- S. 24.

posit. in epistolam ad Ephesios. Mabillon Vet. Anal. ed. II 91, Migne t. 104 p. 839 D, 841 A.

19) Quaest. XXX super libr. reg. ib. 762 B, C, D. Quod mihi non videtur alia ratione defendi quam illa, qua defenditur et Abrahae factum, quando filium Deo jussus voluit immolare. Cum enim jubet ille, qui legem constituit, aliquid fieri, quod in lege prohibuit, jussio ipsa pro lege habetur, quoniam auctor est legis.

20) Das Gegentheil hat freilich die unkritische Waldensische Geschichtsschreibung behauptet.

21) Jon. Aurel. de cultu imaginum l. l. 167 E, F.

VII.

1) Bluegel, de Agobardi arch. Lugd. vita et scriptis. Doctor-Dissertation der philosophischen Facultät in Halle 1865. Leist, Agobard von Lyon Th. I. Seine theologischen Schriften. Programm des Gymnasiums zu Stendal. C. von Noorden, Hinkmar von Rheims. Bonn 1863. S. 39.

2) Lecky, Geschichte des Ursprungs und Einflusses der Aufklärung in Europa, übersetzt von Jolowicz. Leipzig u. Heidelberg, 1868. Bd. I 171, 172. Soldan, Geschichte der Hexenprocesse S. 86.

S. 25. 3) Agobardi Opera ed. Baluz. lib. de grandine et tonitruis cap. II, Migne, curs. 104 p. 148 B, cap. III, c. XV zu Anfang, c. XVI zu Anfang, c. XVI Anfang u. Schluß, de imaginibus c. XVI, Migne l. l. 212 C. S. Anmerk. 11.

4) Ib.

5) Lib. de grand. et tonit. c. XVI, Migne 158 B, C. Tanta jam stultitia oppressit miserum mundum, ut nunc sic absurdae res credantur a Christianis, quales numquam antea ad credendum poterat quisquam suadere paganis creatorem omnium ignorantibus.

6) Sermo de fidei veritate c. II, Migne l. l. 269 A, B.

7) Lib. de imagin. c. XIII, Migne 210 B, de grand. et tonit. c. III Anfang.

8) Lib. de grand. et tonit. c. XVI, l. l. 158 B. Nec rationabiliter pensabant etc., ib. c. III p. 148 C. Verum quia hic error, qui tam generaliter in hac regione paene omnium mentes possidet etc.

9) Lib. de grand. et tonitruis c. XVI Schluß. Ep. ad Bartholomaeum episcop. Narbonensem c. VII, Migne 182 B, C, inanescunt sensu et virtute animi etc. c. VIII — et inanitas rationis etc. de imaginib. c. XXXIII p. 225 C, c. XXXIV. p. 226 B, cf. c. XVI p. 212 C.

10) Ep. ad Barthol. c. VII — nec vanis miraculis delectemur.

S. 26. 11) Liber contra eorum superstitionem, qui imaginibus et picturis sanctorum adorationis obsequium deferendum putent, Migne l. l. 199 seq. Walch, Historie der Ketzereien XI 236. Gfrörer, allgem. Kirchengesch. III 748.

12) S. namentlich c. XXIV., XXV, XXXIII, XXXIV, VIII.

13) L. l. c. XXXIII Migne 226 oben. Recte nimirum ob hujusmodi evacuandam superstitionem ab orthodoxis patribus definitum est picturas in ecclesia fieri non debere: Ne quod colitur et adoratur in parietibus depingatur (placuit picturas in ecclesia esse non debere). Hefele, Conciliengeschichte I 141 Can. XXXVI. Gams, Kirchengeschichte Spaniens II 1 S. 96.

14) L. l. c. XXXII.

15) Gott allein ist anzubeten a. a. O. c. I, XII, XXX, vergl. de grandine et tonitruis c. III. Walch XI 236. Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche. Dritte Auflage. Gotha 1856. Zweiter Band, erste Abtheilung, S. 234.

16) L. l. c. XXXIII. Nunc autem error invalescendo etc. p. 225 C.

17) Lib. de grandine et tonitruis. c. II. Migne 148 B, C.

18) L. l. c. VII. Migne 151 C, D, 152 A, C. XV 156 D, 157 A.

19) L. l. c. IX. Migne 153 B. Si ergo Deus eas gubernat, non potest homo iniquus eas aliam in partem convertere, quia nec imperare Deo potest etc. c. XIV p. 156 D. Isti miserrimos hominum dicunt habere magnam portionem hujus dispensationis etc. cap. XV 156 A, B. S. 27.

20) L. l. c. XI Migne 154 C, — non sicut nostri semifideles, qui mox ut audiunt tonitrua vel cum levi flatu venti dicunt etc c. XV, ib. 157 A, B. Quicunque igitur fidem et spem suam partitus fuerit, ut ex parte credat in Deum, ex parte credat hominum esse, quae Dei sunt etc.

21) L. l. c. XI zu Anfang.

22) Lib. de grand. et tonit. c. V 150 B. Quamquam praemissae sententiae neque illos ejus demonstrant auctores, sed solum omnipotentem Deum. ib. c. XI. Op. 154 C. — Vergl. Rothe, Zur Dogmatik. S. 98, 106. S. 28.

23) Ib. c. IV gegen Ende. Ebenso Rothe a. a. O.

24) Ib. c. VI — servi utique Dei essent, non servi diaboli.

25) Ib. c. I. Op. 147 B, C. Epist. ad Bartholomaeum. c. VII. Op. 182 B.

26) Lib. de grandine et ton. c. VII. Op. 151 D. Epist. ad Barthol. c. V.

27) Sermo exhortatorius de veritate fidei c. XII, XIII, XV, 275—279. S. 29.

28) Ep. ad Bartholomaeum c. III, IV, VII, VIII.

29) L. l. III 181 C, cf. c. I 180 A.

30) L. l. c. IV 181 D, c. V, c. VIII zu Anfang. Lib. de grandine et tonitruis. c. XVI p. 158 A — occulto et justo Dei judicio etc.

31) Ep. ad Barth. c. VII 182 B.

32) L. l. — in quibus nulla alia causa videtur qua id fiat nisi aut inanitas fidei aut delectatio vanitatis etc. ib. c. VIII alterum ubi infirmitas fidei et inanitas rationis sive exiguitas sensus in causa est. Liber de grandine et tonit. c. XVI Ende — de inani seductione et vera sensus deminutione.

33) L. l. c. VII.

34) S. Anmerk. 32.

VIII.

1) S. Cap. VII Anmerk. 32.

2) Ep. ad Bartholomaeum. c. VII. Lib. de grandine et tonitruis. c. XVI. S. 30.

3) Simson, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Ludwig d. Frommen. Bd. I. S. 28 Anmerk. 24.

4) Lib. de grandine et tonit. c. XVI. S. 31.

IX.

1) Gfrörer, Allgemeine Kirchengeschichte, III 1. S. 751 Anmerk. 1. S. 32.

2) Liber adversus legem Gundobaldi, c. VII. Op. 117 C, — dum putant Deum illi adesse, qui potuierit fratrem suum superare et in profundum miseriarum dejicere etc. c. VIII 118 A, — et divinum eis promittunt adjutorium, qui tam contrarii existunt evangelicae pietati etc.

3) Das ist eben der Irrthum. Die Möglichkeit, daß dem Unschuldigen die göttliche Hülfe zu Theil werde, will Agobard keineswegs läugnen, a. a. O. C. IX 119 A. Nec haec idcirco diximus, ut negemus providentiam Dei aliquando absolvere innocentem etc.

4) L. l. c. VII. Horum enim causa accidit etc.

5) L. l. c. X. tamquam veritas armis manifestari egeat etc.

6) Liber de sententiis divinis digestus. c. II. Op. 251 B. Quasi omnipotens Deus animositatibus et adinventionibus hominum servire debeat. Lib. adv. legem Gund. c. VIII. Op. 118 B — et ex fide miraculis coruscans etc.

7) Liber de divinis sententiis digestus. c. II. Op. 251. Cum autem nihil tale lex divina vel etiam humana sanxerit et vani homines nominent ista judicia Dei; unde probari potest judicium esse Dei, quod Deus numquam praecepit, numquam voluit etc. Lib. adv. legem Gundob. c. X Ende, — quod nulla auctoritas, nulla ratio credere sinit.

8) L. l. c. IX. Op. 119 A. Et quia talia certamina vehementer contraria sint etc. c. VIII qui tam contrarii existunt evangelicae pietati etc. c. XI Ende quia ab illis excogitata est etc. c. VII gegen Ende. Hic est pessimus error etc.

9) S. Anmerk. 6.

10) Lib. adv. legem Gundobaldi. c. IX. Nam si in hac vita ete. — Non enim est in praesenti meritorum retributio, sed in futuro etc. c. VIII Schluß. Milites Christi, qui hanc (charitatem) habuerunt, subdiderunt in fide mundum Christo, sed moriendo, non occidendo.

11) S. Anmerk. 10 Schluß.

12) Lib. adv. legem Gund. c. VIII.

13) Liber de divinis sententiis digestus. c. IV. Op. 253 C. c. V 254 A. S. Anmerk. 15.

14) Ib. c. III. Hinc autem aeterna Dei sapientia indubitanti fide quaerenda est etc. c. V Ende.

15) L. l. c. V 254 A pertinet hoc ad occulta Dei judicia etc. 265 B, 266 B. Haec sententia non denegat providentiam, sed docet exitus rerum hominibus esse incertos. C. Et hanc ergo iniquitatem etc. D. Haec loquuntur etc.

16) Lib. adv. legem Gund. c. IX. Op. 119 B, decet omnino mentem Christianam cum timore et tremore secundum Apostolum suam salutem operari et mente ad futura transire nec in praesentibus rebus sensum figere, quoniam occultissima Dei dispensatione varii sunt in praesenti rerum eventus etc.

17) L. l. Liber de divinis sententiis digestus. Op. 265 C, 266 D, 267 A.

18) Liber adversus legem Gundobaldi. c. IX. Op. 119 A.

19) Ib. c. VI Ende. Ex qua re oritur res valde absurda, ut si aliquis eorum in coetu populi aut etiam in mercato publico comiserit aliquam pravitatem, non coarguatur testibus, sed sinatur perjurare, tamquam non fuerint, per quos veritas posset agnosci.

20) S. Anmerk. 19. Liber de divinis sententiis digest. c. I. Op. 250 C. Nam si — — finiri C. III Anf.

21) Ib. c. VI ab ipso et secundum ipsum quaerenda est rerum et judiciorum veritas

22) Liber adversus Felicem Urgel. c. I. Op. 31, 32. Sermo exhortatorius de fidei veritate. c. XIV. Op. 277.

23) Ib. Quidquid — — antichristorum.

24) Lib. advers. Felicem Urgel. c. II. Op. 35 A.

25) Bluegel. l. l. 9.

26) Jaffé, Bibliotheca rerum Germ. VI 471, No. 115.

27) Liber adversus Felicem Urgel. c. II 35 A.

28) Ib.

29) Epistola exhortatoria de cavendo convictu et societate Judaica. Op. acc. Migne 109, 110, 111.

30) Simson, Jahrbücher des fränkischen Reichs unter Ludwig dem Frommen. Bd. I S. 393.

31) Vergl. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs. I 279, 281.

32) Agobardi flebilis epistola de divisione imperii. c. VI. Op. 292 A. — de comparatione regiminis ecclesiastici et politici. c. VII ib. 298 A. S. 36.

33) Idem de insolentia Judaeorum. cap. II Op. 71, de judaicis superstitionibus. cap. IX. ib. 86.

34) De insolentia Judaeorum. cap. III. Stobbe, Die Juden in Deutschland während des Mittelalters. Braunschweig 1866. S. 5, 197, 198.

35) De privilegio et jure sacerdotii. Op. 127 insgesammt; ebenso de dispensatione rerum ecclesiasticarum. ib. 227. Dümmler a. a. O. I 220.

36) De comparatione regiminis ecclesiastici et politici. cap. IV. Op. 292 A, B. Vergl. aber Dümmler a. a. O. I 75.

37) De comparatione etc. l. l. Flebilis epistola etc. c. IV, V. Op. 289 seq. Liber apologeticus pro filiis Ludovici pii imperatoris adversus patrem. c. IV ib. 313. — Dümmler a. a. O. I S. 25, 26, 215.

38) S. z. B. die Charakteristik des Hoflebens in dem liber apologeticus pro filiis etc. c. II. Op. 308.

39) Flebil. epist. c. IV. Op. 290 A. Postea vero mutata voluntate convulsa sunt statuta etc. cap. VII ib. 292 insgesammt. Liber apologet. c. II ib. 309, 310. cf. c. I.

X.

1) Agob. adversus Fredegisum. c. IX. Op. 164 C. S. 37.

2) Ib. c. XII ib. 166 A, B. Extra hoc autem — — formaverit.

3) L. l. — quod tale sacrilegium nobis impingere videmini etc.

4) Ib. c. VII. Op. 163 A — sed ratione condescensionis, ut sicut usus sanctae scripturae est verbis condescendere humanis etc. c. XII 166 D. — E. Weiß, Die Principien der modernen Theologie u. s. w. Theologische Studien und Kritiken. 1866. S. 102 fg. Stahl, Die Lutherische Kirche u. die Union. S. 388.

5) Agob. adv. Fredegis. c. II. Op. 159 B. Sed qui omnia reprehenditis, nihil laudatis etc.

6) L. l. Qui enim vere humilis est, abjecta de se sentit et qui abjecta de se sentit, errasse se non dubitat.

7) Ib. Quia vero humilis erat secundum nos, abjecta de se sentit et errasse se non dubitavit. S. 38.

8) Wie Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters. Wien 1873. Bd. I, S. 151 Z 4 u. 5 v. oben sonderbarer Weise behauptet.

9) L. l. c. IV Anfang. Quia dicitis „His bene perspectis, apparebit hanc vestram non esse veram ratiocinationem" etc. c V Anfang. Vos dicitis, quia non est vera ratiocinatio, ut qui vere humilis sit, abjecta de se sentiat aut peccasse se indubitanter credat. c. VI. O. 162 C. Quare ergo vos dicitis etc.

10) L. l. c. III — non debet Dominum nostrum Jesum Christum caeteris aggregare hominibus etc. Cf. c. II Ende — nec vos debuistis pro eo, quod Dominus Jesus Christus abjecta de se non sensit et errasse se numquam cognovit, caeteros homines ab humilitate abjectionis peccati confessione defendere in tantum, ut ex hoc probare velitis, sicut in vestris apparet litteris, nullum vere humilium abjecta de se sentire, nullum se peccatorem fateri debere.

11) L. l. c. III. Op. 160 A, 160 C.

12) L. l. c. III. 160 B. Illa namque humilitas — — esse innotuit.

13) L. l. c. XV 169 A. c. XVI Anfang. S. 39.

14) L. l. c. XV.

15) Augustin de civitate Dei, lib. IX, c. XV. tom. I 344 § 10 ed. Dombart. Schmidt, Jahrbücher für deutsche Theologie. Bd. VIII 294. — Agobard. l. l. XVII. Op. 170 A B.

16) S. unten viertes Buch, Cap. III Anmerk. 8.

17) Agob. l. l. c. XVII Anfang.

18) Ib. c. XVI, XVII, XVIII. Leist, Agobard von Lyon, Th. I S. 26, sieht auffallender Weise in der Controverse einen Wortstreit.

S. 40. 19) Agob. c. XVI.

20) S. Anmerk. 21.

21) Dieselbe lautet bei Baluz., Miscellaneorum lib. prim. 403, ed. II (Mansi) II 56, Migne, Curs. compl., tom. 105 p. 753, in der Abhandlung „de nihilo et tenebris“ Si vero hujusmodi fiat responsio, videtur mihi nihil nec aliquid esse, huic responsioni obviandum est primum ratione, in quantum hominis ratio patitur, deinde auctoritate, non qualibet, sed ratione duntaxat, quae sola auctoritas est solaque immobilem obtinet firmitatem. Es ist mit Recht von Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande, II 18 Anmerk. 73, auf die Sinnlosigkeit des Wortes ratione in der gewöhnlichen Uebersetzung aufmerksam gemacht worden. Unmöglich kann derselbe Schriftsteller das eine Mal erklären, daß man mittelst der Vernunft und der Autorität zu beweisen, also beide Größen zu unterscheiden habe, die eine als die niedere, die andere als die höhere Instanz betrachten; das zweite Mal dagegen die Vernunft als die einzige Autorität nennen. Jener Gelehrte kann sich nicht genug darüber wundern, daß Ritter, Geschichte der christlichen Philosophie, III 188 (Bd. VII des Gesammtwerkes), dem Abte Fredegis so Widerspruchsvolles habe zutrauen können. Nicht einmal die Mühe, meint er, habe derselbe sich gegeben, durch eine genauere Lectüre der Abhandlung sich zu überzeugen, daß sonst durchweg auctoritas und ratio entgegengesetzt würden, nämlich in den Stellen: Baluz. 404 Mitte, ad divinam auctoritatem recurrere libet, quae est rationis munimen et stabile firmamentum, weiter 405 unten: Ecce invicta auctoritas ratione comitata, ratio quoque auctoritatem confessa unum idemque praedicant etc.; endlich 408: Itaque haec pauca ratione simul et auctoritate congesta vestrae magnitudini atque prudentiae scribere curavi. Ich selbst füge noch eine vierte an, welche Prantl nicht berücksichtigt, 404: Erigenda est igitur ad tanti culminis auctoritatem mentis acies, quae nulla ratione cassari, nullis argumentis refelli, nullis potest viribus impugnari. Es müsse demnach statt ratione gelesen werden revelatione. Allein diese in überaus anspruchsvollem Tone vorgebrachte Emendation ist vielmehr eine Corruption. Revelatio kommt bei Fredegis sonst gar nicht vor. Dagegen zeigen die von Prantl selbst citirten, aber gar nicht mit seiner Grundansicht von der Theorie des Abtes in Einklang gebrachten Worte „Ecce invicta auctoritas etc.“, daß derselbe bei der schroffen Entgegensetzung beider Begriffe nicht verharre. Dieselben erleichtern uns überdies die rechte Lesart zu finden. Man wird statt ratione zu schreiben haben rationali. Bereits Neander, Dogmengeschichte, II 16, 17, hat richtig erkannt, daß hier der quaelibet auctoritas die vernunftgemäße Autorität entgegengekehrt werde, aber der sprachlichen Schwierigkeit nicht gedacht. Ritter, welchen der Münchener Kritiker in seiner gewohnten hochfahrenden Weise zurechtweisen will, hatte dergleichen Weisungen gar nicht nöthig. Statt „jede“ Autorität hätte derselbe allerdings besser die „wahre“ Autorität geschrieben. Ebenso der folgende Satz „Die göttliche Autorität erscheint ihm nur als Bestätigung und Schutzwehr der Vernunft“ drückt den Gedanken des Autors zu einseitig aus. Baur, Vorlesungen über Dogmengeschichte, II S. 43, äußert sich so, daß man versucht wird anzunehmen, daß er den Text der fraglichen Stelle gar nicht gelesen habe, viel weniger die Abhandlung im Zusammenhange.

S. 41. 22) S. Cap. XIV S. 52 ff.

23) Vergl. mit Fredegis Lehre Augustin de vera religione, § 43, de ordine. II 26, 27, Op. Ed. Venet. t. I 410, de moribus ecclesiae catholicae, I c. II § 3, ib. 869, de quantitate animae, § 11 ib. 496.

XI.

1) S. die dem Buche des Paschasius Radbertus de partu virginis d'Achery, Spicil. ed. II t. I 44 vorgesetzte praefatio „Venerabili matronae Christi una cum sacris virginibus Vesona (? Suessone, Suessiona) agentibus etc."

2) Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters, I 154. S. 42.

3) Dieckhoff, Die evangelische Abendmahlslehre, I 32, 35, 37. Steitz S. 43. in Herzogs Real-Encyclopädie, XII 493, von Noorden, Hinkmar von Rheims, S. 103.

4) Die von Bach a. a. O., I S. 191—203 § 13—17, neu versuchte Analyse des Lehrbegriffs des Ratramnus, ebendaselbst S. 186—190 § 12 des Rhabanus Maurus kann ich nur für einen Rückschritt in der Forschung erklären.

5) Ueber die Wunder s. z. B. Paschasius Radbertus de corpore et sanguine Domini, cap. I, Martène et Durand Ampl. Coll. vet. script. tom. IX. — Rhabanus Maurus lehrt freilich, die Wunder geschähen nur contra consuetudinem naturae; nicht contra naturam; de institutione clericorum, cap. XXV, Opp. acc. Migne, tom. I 403 C, aber nur darum nicht quia divina voluntate fiunt, cum voluntas creatoris cujusque rei conditae natura est . . . . ergo fiunt non contra naturam, sed contra quam est nota natura. De universo lib. VII, cap. VII, Op. tom V 195.

XII.

1) Gegen Gfrörer s. Wenck, Geschichte des fränkischen Reichs seit dem S. 44. Vertrage zu Verdun, S. 382. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, I 316.

2) Confessio prolixior bei Maugin, Veterum auctorum, qui de praedestinatione et gratia scripserunt, opera et fragmenta Lutetiae. Paris. 1630. tom I 18. Migne, Curs. compl. t. 121 p. 358 D. Nec sane cujuscunque persona contra recipienda modo quolibet excipitur, quando vel Augustinus vel Apostolus ipsius ore apostoli anathemate digno percellitur etc.

3) Maugin l. l. 18, Migne l. l. 358 C, 351 C., 354 D, 366 A, 360 B. 358 D. Alioquin si fieri posset etc.

4) L. l. Migne 361 D. Ego vero gratis edoctus ab ipsa veritate etc.

5) L. l. Migne 361, vorletzte Zeile, evidenter expressa, 362 B, manifesta veritas, 363 C, patefacta, 358 B, C. Et quia etc.

6) L. l. Migne 363 A, — amplexentur veritatem etc., 364 D, letzte Zeile, 358 D, pro veritate etc.

7) Fragment. Gotschalci apud Hincmarum de praedestinatione, cap. V. Op. ed. Sirmond, t. I 25; ib. cap. XII t. I 118. Confessio prol. Migne l. l. 355 A bis 358 B.

8) Ib. 359 B, D, 361 B, D, 362 A, 364 B D.

9) Ib. 360 D — quia certe hujusmodi homines ad intuendam, cui repugnant, veritatem non possunt esse perspicaces quantumlibet etiam naturaliter esse voluerint sagaces etc. S. 45.

10) Ib. 363 B, a me propria temeritate non praesumo.

11) Ib. 361 D, 362 A, B.

12) Ib. 361 B.

13) Ib. 362 B — optarem publicum (si tibi, Domine, placeret) fieri conventum: quatenus astructa palam veritate et destructa funditus falsitate, gratias ageremus communiter tibi etc.

14) S. Anmerk. 13.

15) Confessio prol. l. l. 353 A, 360 B.

S. 46. 16) Hincmar, de non trina deitate. Op. tom. I 552—554, von Noorden, Hinkmar von Rheims, S. 55, 57, 100. Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, I 313 Anmerk. 75, S. 314 Anmerk. 77, S. 385 Anmerk. 8, S. 386 Anmerk. 13, S. 608.

17) Gotschalci Confessio prolix. l. l. 356 C. Nec inde prorsus tam frequenter ad populum impavide simul et intrepide licenter libenter ac libere fidenter et fiducialiter ac gaudenter servili postposito timore luminosoque tui perfusus amore tua auctoritate locutus fuisset, si quid ibidem periculi inesse cognovisset etc.

18) S. von Noorden a. a. O. S. 63. Weizsäcker, Jahrbücher für deutsche Theologie. Bd. IV 540, 541. — Rhemigius von Lyon de tenenda veritate Scripturae sacrae Maugin, I b 178, klagt (unter der Voraussetzung, daß das Alles durch die Gegenpartei verschuldet sei) daß legum severitas et judicum vigilantia subtracta specialis doctrinae studia — — paene ubique sint exstincta.

19) Rhabani Mauri ep. ad Ebrardum Comitem Ughelli Italia sacra. III 696. Ej. Op. acc. Migne tom. VI 1554 B, C, 1562 B, ej. Ep. ad Hincmarum bei Kunstmann, Hrabanus Magentius Maurus. Mainz 1841. S. 215, 217. — Ueber Gottschalk's Anhang s. Dümmler a. a. O. I 385 Anmerk. 7, 8, S. 608 Anmerk. 52—54.

20) Amolon. ep. Maugin l. l. II b p. 199, 204, 205. — Cf. Servati Lupi de tribus quaestionibus lib. Op. ed. Baluz. Antwerpiae 1710. p. 207. Haec mecum reputans cum — — comperissem primum in Italia deinde in Gallia si non concuti fidem turbari certe quorundam intentionem etc.

21) Weizsäcker a. a. O. IV 540.

22) S. Anmerk. 23.

23) Concil. Valentin artic. V Maugin l. l. I b 302 § 5. Hefele, Conciliengeschichte, IV 186, von Noorden a. a. O. S. 87. — Rhemigii (? Weizsäcker a. a. O. IV 572. Dümmler a. a. O. I S. 388 Anmerk. 17) liber de tribus epist. cap. XLIV. Maugin l. l. I b 141. Migne, Curs. t. 121 p. 1061 A, B, de tenenda veritate Scripturae sacrae. cap. XIV, Maugin l. l. 223, Migne, l. l. 1127 C.

S. 47. 24) Epist. Amol. l. l. 197, 198. Dümmler a. a. O. I S. 313, Anmerk. 75, S. 314 Anmerk. 77, S. 355 Anmerk. 8, S. 386 Anmerk. 11, 13, S. 388, S. 608 Anm. 52, 53.

25) Durch Johannes Scotus Erigena s. S. 57—64.

26) S. Anmerk. 25.

S. 48. 27) S. von Noorden a. a. O. S. 148—161. Dümmler a. a. O. I S. 426—433. Die hier erörterten Thatsachen sind bisher ihrem Pragmatismus nach, leider muß ich es sagen, den theologischen Kirchengeschichtsschreibern völlig unbekannt gewesen und selbst als erforschte unbekannt geblieben.

XIII.

1) S. von Noorden a. a. O. S. 115. Dümmler a. a. O. II 57, 72.

2) Friculfi Lis. Chron. Bibl. Patrum max. Lugd. t. XIV, 1138 H, 1139 A.

3) S. von Noorden a. a. O. — Ratramni praef. ad lib. I de praedestinat. Maugin, t. I 29. Migne, tom. 121 p. 13. Servat. Lup. ep. 28, Op. ed. Baluz. 77, 78. Damit contrastirt freilich ep. 64 p. 106.

4) Joannis Scoti Erigenae ep. dedicat. ad Carolum Regem, Op. ed. Floss. 1031 C. Hinc est, quod ingenioli nostri parvitatem non dedignati estis impellere etc.

5) Ratramn. de corp. et sang. c. CII. Migne, tom. 121 p. 170, de praedest. ib. 14 B, 42 B, C. Joann Scot. Erig. l. l.

6) Hincmar. de diversa et multiplici animae ratione praef. Op. tom. II 105. Ratramnus de corp. et sang. Migne, t. 121 p. 125 C. S. 49.

7) Epistola ad Hincmarum et Pardulum. Maugin, t. I b p. 6. Unde — — edicere.

8) Hincmar. l. l. Op. tom. II 105.

9) S. von Noorden a. a. O. S. 115.

10) Ratramnus de corp. et sanguine Dom. c. I. Migne, tom. 121 p. 127, cap. III p. 129, cap. CII. p. 170. Praef. ad libr. de praedest. ib. 13. Maugin, t. I 29. Bach a. a. O. I 194.

11) Joann. Scoti Erig. de praedestin. lib., cap. I § II, Op. 358 C., annuente praesertim orthodoxissimo principe domino venerabili Carolo, cujus maximum studium est pie recteque de Deo sentire etc. Versus de cruce v. 65, 66, ib. 1225. Praefatio ad Maximi ambigua, ib. 1196 B.

12) Ratramnus de praedest. Schluß. Migne, t 121 p. 80 B. C. Et quia superius ostendimus — — — sit comprobatum. S. 50.

13) L. l. Hic ita obsecramus magnitudinis vestrae pietatem ut haec scripta — penes vos habeantur nec in publicum proferantur, donec hujus quaestionis controversia diligenter ab omnibus fuerit eventilata et quid tenendnm ab omnibus, sit comprobatum.

14) Ratramn. de corpore et s. c. CXII.

15) Ib. Ep. lib. de praedestin. Migne, tom. 121 p. 14 B, p. 42 C. Joann. Scoti Erig. Versio Op. S. Dionysii Areopag., Op. 1030, firmetur vestri pondere judicii.

XIV.

1) Christlieb, Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena. Gotha 1860. S. 25. Huber, Johannes Scotus Erigena. München 1861. S. 46, 47. S. 51.

2) Urtheile über Erigena's Augustinismus bei Prudentius contra Scotum. c. XII, XIX. Maugin, Veteres auctores etc. t. I 369, 545. S. 52.

3) De divisione naturae I 66 Op. ed. Floss. Paris 1853. p. 511 B.

4) Carnales. Comm. in evangel. Joann. Op. 346 C. Cf. de divis. nat. I 63, Op. 508 D. und XV. Anmerk. 6. S. 53.

5) Christlieb a. a. O. 114, 115, Huber a. a. O. 137.

6) De divis. nat. III 20, Op. 683 C., II 31, ib. 601 C.

7) De divis. II 20, Op. 683 C. — nemo nisi divina gratia illuminatur etc. II 31, ib. 601 C. Et nisi lux mentium etc. IV 7, ib. 767 A, III 17. ib. 678 A. Expositiones super hierarchiam coelestem S. Dionysii, ib. 175 A, D, 176 B, C, 190 B.

8) Homilia in prol. evangelium Joannis. l. l. 290 C. Huber, a. a. O. 133.

9) De divis. nat. I 63, Op. 509 D. Videsne, quemadmodum universaliter prohibet ne quis de occulta divinitate praeter quae in sacris eloquiis dicta sunt, dicere audeat? etc. II 31. Homil. in prologum evangelii Joannis. ib. 289 C. Non enim aliter in nobis divina cognitio renovatur nisi per divinae Scripturae apices et creaturae species etc.

10) L. l. 290 D, — sed per insitum sibi divinum lumen agnoscit. Exposit. super hierarchiam coelestem Dionysii, ib. 175 B, C. Comment. in evangel. Joannis, ib. 333 D. Bibebat tamen laboriose ex naturali fonte rationis sibi insitae etc. S. 54.

11) Huber a. a. O. 137.

12) Gegen Huber a a. O. 133.

13) De praedestin. VI, Op. 373 C. Si autem ratio edocet etc. de divis. natur. III 24, ib. 690 C. — et quod vera ratio, quae in omnibus et quaerit veritatem et invenit etc. I 66, ib. 510 B. Ratio vero in hoc universaliter studet, ut suadeat certisque veritatis investigatio-

nibus approbet, nil de Deo proprie posse dici etc. IV 8, 9. Christlieb a. a. O. S. 116 Anmerk. 8.

14) S. Anmerk. 13 und de divis. natur. V 27, Op. 922 A. Vera item ratio puraque rerum speculatio cum deridebit etc.

S. 55. 15) Augustin. de ordine, cap. IX § 26, Op. ed. Venet., 410 A, de vera religione, cap. XXIII § 45, ib. 970 B.

16) Aug. de ordine l. l. 410 B.

17) Aug. de moribus ecclesiae catholicae, lib. I, cap. II, Op. I 869, de utilitate credendi, c. XVI, § 34 tom. X, 79 F, G, 80 B.

18) Ej. lib. de ordine, l. l. 410, B per quae cum docilis factus fuerit, tum demum discet et quanta ratione praedicta sint ea ipsa, quae secutus est ante rationem et quid sit ipsa ratio quam post autoritates cunabula firmus et idoneus jam sequitur et comprehendit etc.

19) S. Anmerk. 15—19.

20) S. oben S. 40 f.

21) Joann. Scot. Erig. de divis. nat. II 69. Op. 513 B, C.

22) S. oben S. 223, 224, 214, 228.

XV.

S. 56. 1) Lessings sämmtliche Werke, herSg. von Lachmann, X S. 309 § 3, 4, S. 323 § 70, S. 325 § 76. Hebler, Lessingstudien. Berlin 1862. S. 11.

2) Vergl. die allerdings nur mittelbar hierher gehörige Stelle Comment. in evangel. Joann, Op. 335 C. Incipit ecclesia etc.

S. 57. 3) De divis., I 63, Op. 508 D — nullaque auctoritate opprimetur etc.

4) Ib. IV 9, ib. 781 D. — propter eos, qui cum ratiocinationis sint inscii, plus auctoritati quam rationi succumbunt.

5) Ib. I 69 Schluß, ib. 513 C, I 56, ib. 499 B.

6) Ib. I 63, ib. 508 D. Nec te latet, ut opinor, quam arduum sit difficileque simplicibus animis talia suadere; quandoquidem eorum, qui videntur esse sapientes, dum haec audiunt, aures horrescunt.

S. 58. 7) Christlieb a. a. O. 115. Huber a. a. O. 129, 130.

8) De praedestin. I 1, Op. 357 D, 358 A.

9) Aug. de vera religione cap. V.

10) S. Anmerk. 8.

S. 59. 11) De divis. I 8, Op. 448 B, C, I 10 ib. 450 B, C. Comment. in evang. Joannis, ib. 300—303.

12) Ib. II 35, Op. 614 B. C.

13) Dorner, Entwickelungsgeschichte der Lehre von der Person Christi. II, S. 354, 357.

14) Christlieb a. a. O. 200—210.

XVI.

S. 60. 1) Exposit. super hierarchiam coelestem cap. IX, § 4, Op. 220, 221.

2) Vergl. unten.

3) Comment. in evangel. sec. Joannem, Op. 309 A, B, C. Huber a. a. O. S. 395.

4) L. l. 300 B.

S. 61. 5) Huber a. a. O. 394, 395.

6) Dorner a. a. O. II 1, S. 351.

7) Comm. in evang. sec. Joannum, Op. 345 A, wird freilich unterschieden zwischen Mysterium und Symbol. Mysteria itaque sunt, quae in utroque Testamento et secundum historiam facta sunt et secundum literam

narrata; symbola vero, quae solummodo non facta; sed quasi facta sola doctrina dicuntur; aber 348 A lesen wir: Nam mysterium ex littera et spiritu confectum partim perit, partim aeternaliter manet. Perit quod videtur, quod sensibile est et temporale; manet, quod non videtur, quia spirituale est et aeternale. — Die Darstellung der Christologie Erigena's bei Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters, Wien 1873, Bd. I, S. 288 f. S. 290—308, welche sich begnügt, die positiv klingenden Stellen zusammenzuordnen, ist trotz des Geredes von Unterschieden moderner Gedanken, dessen sich die neuesten Monographen schuldig gemacht haben sollen, weniger treu als die, welche diese versucht haben. — Unsere ganze Auffassung des Autors will eine einseitige sein.

8) Christlieb a. a. O. S. 351. S. 62.

9) De divis. nat. V 38, Op. 999 A, B.

10) Ib. 997 B, C.

11) Ib. 996 C. Erroris eorum, qui talia somniant, causa est etc.

12) Ib. 996 A, B, C.

13) Ib. 996 A. Quam, destructionem dico, nolentes credere etc.

14) Ib. 996 B. Verum tamen audiendi non sunt, qui hunc locum evangelicum violenter secundum historiam conantur astruere etc. 996 C. Hinc est quod quidam sedem judicii in confinio aëris et aetheris — quidam, Judaeis consentientes, in valle Josaphat delirant etc.

15) Ib. 997 B, — sed adventum ipsius unusquisque bonorum et malorum intra se ipsum videbit in sua conscientia etc.

16) Expositiones super hierarchiam coelestem, Op. 146 B, C. Quemadmodum ars poetica per fictas fabulas allegoricasque similitudines moralem doctrinam seu physicam componit — —: ita theologica veluti quaedam poetria sanctam scripturam fictis imaginationibus ad consultum nostri animi et reductionem corporalibus sensibus exterioribus veluti ex quadam imperfecta pueritia in rerum intelligibilium perfectam cognitionem — conformat etc. etc.; sed propter humanum animum sancta Sriptura in diversis symbolis atque doctrinis contexta scilicet est etc. Die simplices sind an die h. Schrift für immer gewiesen, ib. 147 A, Comm. in Evang. Joann. ib. 343 B. S. 63.

17) De divis. nat. V 23, Op. 902 C. Huber a. a. O. S. 399.

18) De divis. nat. II 20, 31, III 5. Christlieb a. a. O. S. 116.

19) Christlieb a. a. O. S. 39. Prudentius contra Scotum. c. XIV, Maugin l. l. 391 c. XVIII. ib. I. 511, 520. Flor. M. c. XVIII.

20) De praedest. I § II Op. 358 C.

21) Florus Magister adversus Joannem Scotum., c. XVIII. Maugin l. l. tom. I 718.

22) Id. c. XIX, tom. I 729. Prudentius contra Scotum. c. XII. ib. I 369.

23) Prudentius, c. X, ib. 318, c. XII, ib. 371, c. XVII, ib. 497. Florus Magister, c. VIII, ib. 634, 640, c. XVIII, ib. 718.

24) Flor. Mag. l. l.

25) Idem c. X, ib. 641. Prudentius, c. X, ib. 335.

26) Florus Mag., c. VIII, ib. 634. — Urtheile der Synoden zu Valence und Langres bei Christlieb a. a. O. S. 39. 40. S. 64.

Zweites Buch.

I.

S. 68. 1) Dümmler, Geschichte des ostfränkischen Reichs, II S. 671.
2) Ruotger, Vita Brunonis., cap. V., Thietmar. Merseb. Chronic., II 10. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, dritte Aufl., I 240, 241.
3) Köpke, Widukind von Corvey. S. 73, 74. Wattenbach a. a. O. I 244.

II.

S. 69. 1) Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom. IV 526.
2) Arnulf von Orleans auf der Synode zu Rheims. Acta Synod. Rhemens. Oeuvres de Gerbert collationnées sur les manuscrits etc. par Olleris, 205. Olim accepimus claros Leones, magnos Gregorios etc. Longa series eorum est, qui sua doctrina mundum repleverunt etc. Nam quid sub haec tempora vidimus? etc.
3) Leonis abbatis et legati epistola ad Hugonem et Robertum reges l. l. 237, 238. Et quia vicarii Petri et ejus discipuli nolunt habere magistrum Platonem neque Virgilium neque Terentium neque caeteros pecudes philosophorum — — dicitis eos nec ostiarios debere esse, quia tali carmine imbuti non sunt. Pro qua re sciatis eos esse mentitos, qui talia dixerunt. Nam Petrus non novit talia etc. — Wie damit des Ratherius von Verona Aeußerung in dem Itinerarium, Op. edd. Ballerini 440, ed. Migne 532 A, in Uebereinstimmung zu bringen sei, hat schon Gregorovius III, S. 527 Anmerk. 2, gezeigt.

S. 70. 4) S. z. B. Chron. Casin. c. 30, Pertz Monum. Sc. III 230, Dümmler, Geschichte des Ostfränkischen Reichs, II 23.
5) Neander, Allgemeine Geschichte der christlichen Religion und Kirche, dritte Auflage, zweiter Band, erste Abtheil., S. 243. — Ratherius, Praeloquia lib. I tit. IV § 7, Op. edd. Ballerini 15, ed. Migne 152 B, eifert gegen die Betrügereien der Aerzte, welche durch pigmenta et herbae allerlei Wunderkuren verrichten zu können vorgeben, will nichts wissen von Wahrsagungen (cf. Attonis Vercell. prioris ep. d'Achery Spicil. t. I 434; Attonis poster. sermo XIII, Ang. Mai Veterum script. nova coll. Vol. VI, 32, — sortes deducant et quidquid alicui evenire debeat, in talibus simulent augurari), warnt vor der Meinung, daß den bösen Engeln ad nutum servire hanc visibilium rerum materiam. Er selbst hat die Vorstellung von einem immanenten Naturzusammenhange, l. l. § 8 p. 154 C. Omnium quippe rerum, quae corporaliter visibiliterque nascuntur, occulta quaedam semina in istis cor-

poreis mundi hujus elementis latent, 155 A, quoniam quaecunque nascendo exeunt ad oculos vestros, ex occultis seminibus accipiunt progrediendi primordia etc., §. 9 p. 155 C, 156 A, B, 157 A, B. Sed his, ut dicere coeperam, exceptis alia sunt illa quae quamvis ex eadem natura naturali ad aliquid tamen divinitus annuntiandum nostris sensibus admoventur, quae proprie miracula et signa dicuntur.

6) Rather. Sermo XI § 29—37. Op. Baller. 593, ed. Migne 705 seq.

7) Ib. § 30, 35, 37.

8) Ib. § 29, 30, 33. 37.

9) Vogel, Ratherius von Verona, II 182. S. 71.

10) Ebd. I 67—92. Ueber seine Opposition gegen deistische (?) Tendenzen Prael. IV 15 p. 262. Vogel I 80.

11) Rath. de contemptu canonum d'Achery Spicileg. t. I, 351, erste Spalte, disciplina Dei, quae est utique promulgatio canonum.

12) Discordia inter ipsum Ratherium et clericos, § 2, d'Achery Spicil. I 364, erste Spalte. Op. ed. Migne 621 A, edd. Ballerini 487. Quod vero scriptum invenitur in lege Moysis et prophetis et psalmis, quod in evangelio actibus et praedicationibus apostolorum decretalibus pontificum et constitutionibus canonum non sursum a Deo tibi elucet inspiratum?

III.

1) Vogel a. a. O. I 41. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, vierte Aufl., I 357, 358. — Ratherii Itinerarium, §. 11. Op. edd. Ballerini 451. ed. Migne 593 C. Et haec fidei catholicae integritas, antiqua sanctitas et vera quo evasisti Christianitas? Rogas? Praesens est enim, licet prae paucitate nimia lateat.

2) Giesebrecht, De literarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis, 16. Glabr. Radulfi hist. II. c. XII. Bouquet, Recueil des historiens des Gaules X 23. — Gunzo von Novara äußert sich in der epistola ad Augienses Migne Cursus complet. Patrum, tom. CXXXVI 1288 B, unwillig darüber, daß seine Ankläger ihm Unkenntniß der Grammatik vorgeworfen haben. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen, 3. Aufl. Bd. I S. 232. S. 72.

3) Rather. Synodica 13, Op. ed. Migne 564 B. (Ozanam, Oeuvres complètes. t. II 366), quod a nobis nullo modo promovebuntur, nisi aut in civitate nostra aut in aliquo monasterio vel apud quemlibet sapientem ad tempus conversati fuerint etc. de contemptu canonum, p. I 22, Op. 511. Pone quemlibet nobilium scholis tradi, quod utique hodie magis fieri ambitu videtur episcopandi quam cupiditate Domini militandi etc. — Atto Vercell. de pressuris eccles. Op. ed. Buront. bei Dümmler Gesta Berengarii, 7, Anmerk. 6.

4) Giesebrecht l. l. 17.

5) Rather. Praeloq. lib. IV 10 p. 256 B — gigantomachiam saepius quam psychomachiam non modo relegens, sed et recolens magis te idolorum cultorem quam Christi demonstras pontificem, 257 A, B. — Gumpoldi Vita Venzel. bei Giesebrecht 13.

6) Rath. prael. lib. IV 10 p. 258. Auxilius de ordinationibus bei Dümmler, Auxilius und Vulgarius, S. 116. Vergl. ebend. S. 34 Anmerk. 3. Derselbe, Gesta Berengarii S. 7, 8, 9 Anmerk. 3.

7) Gunzon. Novar. l. l. 1286 C. Ne putetis me haec proloqui ut poematis studium in contemptum ducere velim. Ecclesiasticos etiam viros poemate usos invenio; sed miror si nostro tempore veri poematis scriptor inveniatur, 1287 A. — Panegyric. in Berengarium (bei Dümmler, Gesta Berengarii S. 78 v. 14.) bei Giesebrecht l. l. 42. Eugenii Vulgarii epistolae et carmina bei Dümmler, Auxilius und Vulgarius, S. 140—144.

8) Histor. lib. II. c. XII. Bouquet, Recueil des historiens des Gaules, t. X 23. Vogel a. a. O. I 41. Gregorovius a. a. O. III 535.

S. 73. 9) Attonis poster. Vercell. Serm. N. III. Ang. Mai, Veterum Scriptorum nova collectio, vol. VI b 13. Insuper ianianas traditiones gentiliumque ritus non metuunt observare etc. 14.

10) Dafür würde auch der Mytographus tertius bei Ang. Mai, classic. auct. tom. III 161 zeugen, wenn es sicher wäre, daß er in diese Zeit gehört. Trotz seiner Verwahrung p. 237 kann man an seinem Indifferentismus in Bezug auf das Dogma ebensowenig zweifeln als an seinen humanistischen Sympathien.

IV.

1) S. f. das Folgende Ratherii Veron. Praeloq. lib. V 6—12. Vogel a. a. O. I S. 43 fg., S. 83 fg.

2) Rath. l. l. V 12, Op. 295 B, C.

3) Ib. V 6. Op. 290 D, sanctas penitus desuescunt scripturas etc.

4) Ib. V 6, Op. 291 oben, Synodica ad presbyteros 11, Op. 562 B. Nullus induatur vestimentis laicalibus etc.

5) Vogel a. a. O. I 44.

6) Rather. Prael. V 6, Op. 291 A.

7) Ib. B, qui melius norunt damnosa canicula quantum rodat quam norunt, quanta salutaris Veritas jubeat, vetet vel promittat quidque dixerit etc.

8) Ueber die Schauspiele in dieser Zeit s. Vogel a. a. O. I 43, Gregorovius III 311, 337, 531. Cleriker als Zuschauer vorausgesetzt auch bei Atto Vercell. ep. d'Achery, Spicil. t. I 400. — Sermo IX. Ang. Mai l. l. 24. Non laetantur in theatris ut scenici etc. 25.

S. 74. 9) Rath. l. l. V 6. Op. 291 B am Ende.

10) Ib. V 10, Op. 304 B.

11) Ib. V 7, Op. 292 A, C.

12) L. l. 292 B, numquam scita patrum, procul decreta pontificum etc.

13) L. l. vel gesta sanctorum remota a memoria etc.

14) Ib. 292 B.

15) Ib. IV 10, Op. 257 A, B.

16) Ib. Op. 258 C.

17) Ib. IV 23, Op. 275 B bis IV 35. Luidprand. Antapodos. lib. III 19, lib. IV 13. Vogel I S. 36, 83.

18) Luidprand. Antap. lib. IV c. 13.

S. 75. 19) Rather. Praeloq. V 12, Op. 29 7B. Supprimantur hic ergo tam infanda talium acta, ne si fortuito insolenti relatu producta proferri cogantur et agentium vocabula maximam discordiae turbam sint futura (? factura).

20) Ib. De contemptu canonum, p. I § 12, ed. Ballerini 351, ed. Migne 500 C. Pone tamen quemlibet eorum etc. Vogel I 279.

21) Benedicti Sancti Andreae Chronic. c. 35. Pertz. Sc. III 717 l. 27. Factus est tam lubricus sui corporis et tam audaces quantum nunc in gentilis populo solebat fieri. Luidprand. Histori. Ottonis, c. X, XII. — Weitere Nachweise bei Baxmann, Politik der römischen Päpste, II S. 102 Anmerk 2.

22) Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, erste Auflage, Bd. I, S. 664. Auxil. in defensionem sacrae ordinationis papae Formosi I 76, II 85, 89, 92 bei Dümmler, Auxilius und Vulgarius.

23) Dümmler a. a. O. S. 18 fg.

24) Vulgarii de causa Formosiana libellus a. a. O. cap. XIX S. 138. Vulgo igitur dicitur stultum esse aliis velle imperare, cum sibimet ipsi non posset frenum imponere, vergl. cap. III S. 123. — Ueber die Zustände im Allgemeinen ej. epistola ebd. S. 144 und die Invectiva in Romam im Ganzen bei Dümmler, Gest. Berengarii S. 137 fg.

25) Auxil. in defensionem ord. Form. lib. I, cap. VI, S. 86. Vulgar. de c. Form. libell. cap. IX, S. 126. Ej. epist. S. 143, 144.

26) Ebd. S. 130. Debuerat tamen erubesci — — — descendisse.

27) Der Papst ist von jedem Gericht eximirt. Auxil. in defensionem etc. I c. XIX S. 76, II cap. XI S. 92, vorletzte Zeile, bei Dümmler, Auxil. und Vulgarius; ebenso in der Invectiva in Romam bei Dümmler, Gesta Berengarii S. 137, 140, 144. — Vulgarii ep. ad Sergium s. Anm. 29.

28) Auxil. in defension. ord. Form. lib. I cap. I S. 60, lib. II 78, 85. Vulgar. de causa For. lib. cap. XIX S. 138, 139.

29) Vulg. ep. bei Dümmler a. a. O. S. 143 verum cum te dominum, immo d e u m meque pulicem considerassem etc. — Idem autem quod d i v i n i t a s vestra etc. S. 144, O dulce pignus, h o m i n u m d e u s, patriae decus etc. Vergl. die carmina S. 139—142.

30) Dümmler a. a. O. S. 146, 147.

31) Vulgarii ep. ad Sergium ebd. 143.

32) Ebd.

33) S. Anmerk. 29.

34) Vulg. epist. 144. Non est enim, inquam, ad coelum mollis e terra via — — — coelum nocens. S. 77.

35) Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, vierte Auflage, Bd. I, S. 678 fg.

V.

1) Richeri Hist. III 43 — ab ipsa divinitate directus est Gerbertus magni ingenii ac miri eloquii vir, quo postmodum t o t a Gallia ac si l u c e r n a a r d e n t e, vibrabunda r e f u l s i t. S. 78.

2) Adalboldi epist. ad Dominum Papam. Olleris, Oeuvres de Gerbert, 471, „Domino Sylvestro summo et pontifici et philosopho Adalboldus scolasticus“ etc.

3) Büdinger, Ueber Gerbert's wissenschaftliche und politische Stellung. S. 7—21. Olleris p. XXI 487.

4) Ep. 101. Oll. p. 57 — tum in me, quem p e r e g r i n u m totoque, ut ita dicam, orbe profugum etc. Ep. 57. Oll. p. 35. Etenim cum is status reipublicae in Italia esset — — divellimur coeptis. Ep. 17. Oll. 10. S. 79.

5) Olleris CLXXXIX. Illgen, Zeitschrift für historische Theologie, Jahrgang 1843, zweites Heft, S. 158.

6) Olleris XXIV.

7) Vergl. das Verzeichniß der Handschriften des Klosters Bobium im 10. (?) Jahrhundert bei Muratori Antiquitat. Ital. med. aevi III 818. Olleris 489.

8) Ep. 118. Oller. 66. Cui rei praeparandae bibliothecam assidue comparo et sicut Romae dudum ac in aliis partibus Italiae in Germania quoque et Belgica scriptores auctorumque exemplaria multitudine nummorum redemi etc.

9) Ep. 76. Oller. p. 44 Ep. 77. Oller. 45. Ep. 78. Oller. ib. Ep. 138. Oller. 76 Ep. 213. Oller. 144. Ep. 89. Oller. 50.

10) Richeri Hist. III 45. Unde et ab eo rogatus discipulorum turmas artibus instruendas ei adhibuit. — Olleris CCII.

11) Ib. Hist. III 46—56. — Mathematik und Astronomie 49, 50, 51, 52. 53. Rechentisch 54. Regula de abaco computi. Olleris 311—348. Libellus de divisione numerorum 349—356. Geometria Gerberti 403—470. Epist. ad Constantium Miciacensem abbatem 479 ad Rhemigium monachum Trevirensem Oller. p. 68 N. 124 ad Adalboldum ib. p. 477. — Büdinger a. a. O. 38. Olleris 573—596. — Logik und Dialektik Richer. III 46, 49. Studium der Alten ebend. 46, 47.

S. 80. 12) Gerbert in der Gegenrede an Otric. Richer. III 59. Dico itaque mathematicam phisicam et theologicam aequaevas eidem generi subesse 61. Cum enim coaevae sub eodem genere habeantur etc. 60. Cum hoc magni constet utpote divinarum et humanarum rerum comprehensio veritatis, tamen ut nec nos ignaviae arguamur et auditorum aliqui proficere possint, secundum Vitruvii atque Boethii divisionem dicere non pigebit. Est enim philosophia genus, cujus species sunt practice et theoretice; practices vero species dico dispensativam distributivam, civilem. Sub theoretice vero non incongrue intelliguntur phisica naturalis, mathematica intelligibilis ac theologia intellectibilis.

13) S. Anmerk. 12.

14) S. Anmerk. 12. Ueberdies Richer. III 62 — ideo inquam (philosophia) inventa est ut ex ea cognoscamus divina et humana.

15) Lib. de corpore et sanguine Domini Olleris 286. Non enim ars illa, quae dividit genera in species et species in genera resolvit, ab humanis machinationibus est facta; sed in natura rerum ab auctore omnium artium, quae verae artes sunt, et a sapientibus inventa et ad utilitatem sollertis rerum indaginis est usitata etc. (Wiederholung der Worte des Johannes Scotus Erigena s. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II 32, Anmerk. 127 u. 57, Anmerk. 227). Sed nec et ista humanis machinationibus est facta, quia ineffabilis atque divinae virtutis in ea est sapientiae constantia, ad quam dicitur etc.

16) L. l. in ea — sapientiae constantia.

S. 81. 17) De corpore et sanguine Dom. Olleris 281, cap. II. Quia licet nobis nihil placeat gratius et jucundius quam quod de hoc mysterio valet dici sublimius etc. 286, cap. VII. Et quia cultus justitiae pietas est vel sapientia pietatis est fructus, aliquando quidam simplices et idiotae, ferventes vero bonis operibus et pietate melius pura profecere fide quam fucato sermone. Senes illi in vita patrum alium aeque senem ac virum sanctum, sed pro hoc mysterio dubium non dialecticis argumentationibus, sed verbis simplicibus et oratione compulerunt ad credendum etc. Ecce quantum fides profecit, ubi sermo deficit!

18) S. Anmerk. 18.

19) L. l. c. VII, VIII in Widerspruch mit seiner eigenen Erklärung. Olleris 286 (Et nos aliquando etc.), daß er vordem den Gedanken gehegt habe, das Dogma dialektisch zu rechtfertigen; was selbstverständlich voraussetzt, daß er denselben jetzt aufgegeben.

20) Richer. III 50 Ende, 52.

21) Epist. ad Constantinum Miciacensem abbatem Olleris 479.

S. 82. 22) S. Anmerk 15 und 17.

S. 83. 23) Ep. 23. Olleris p. 13. Humanitas quisque prima in activis, divina in speculativa. Das im Text befindliche secunda hinter divinitas muß gestrichen werden.

24) Ep. 101 Olleris 57.

25) Ep. 56. Oll. 35. Sed involvit mundum caeca fortuna, quae premit caligine .... an praecipitet an dirigat me modo tendentem hac modo illac.

26) Ep. 57 ib. His curis sola philosophia unicum repertum est remedium; cujus quidem ex studiis multa persaepe commoda suscepimus velut hoc turbulento tempore motum fortunae refregimus cum in alios tum in nos graviter saevientis. — Freilich unter anderen Umständen konnte er in vorwurfsvollem Tone einen Andern fragen: Num in ejusmodi discrimine republica derelicta demigrandum fuit ad philosophorum commenta, interdum non necessaria? — Ep. 154, Oll. p. 85.

S. 84. 27) Gegen Baxmann, Politik der römischen Päpste II 164.

28) Sofern Gerbert Verfasser des Sermo de informatione episcoporum bei Olleris 269 ist, was indessen dieser Herausgeber S. 566 in Frage gestellt

hat. Diesem Bedenken ist jetzt Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit, vierte Aufl., Bd. I, beigetreten.

29) Ep. 219. Olleris p. 149. Ex persona Hierusalem devastatae universali ecclesiae. Baxmann II 166.

30) Richer. Hist. III 60, 65. Vergl. den Art. Boëthius in dem Register bei Olleris. Die Widmungsverse ebend. S. 294. Boëtii philosophiae consolationis libr. V. rec. Peiper XXXX.

VI.

1) S. z. B. Gieseler, Lehrbuch der Kirchengeschichte II 1 § 28 und die daselbst angeführten Schriften. S. 85.

2) Hirsch in den Forschungen zur deutschen Geschichte VII S. 20, fg. Giesebrecht, De literarum studiis apud Italos primis medii aevi saeculis 33.

3) Petr. Diac. Chronic. Casin. III 35, Pertz Sc. VII 728, Ej. l. de viris illustribus c. XXIII, Fabricius Biblioth. eccles. II 180. Jourdain, Recherches critiques sur l'âge et l'origine des traductions latines d'Aristôte Ed. I p. 97, Ed. II 455. — Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II 83.

4) Von Prantl a. a. O., welcher die Schrift philosophicarum et astronomicarum institutionum libri II, Basil. 1541 dem Abte Wilhelm von Hirschau zuschreibt, dagegen Wagenmann, Göttinger gelehrte Anzeigen 1865, zweiter Band S. 1371.

5) Constant. Africani prolog. libri de communibus medico cognitu necessariis locis; ep. ad Desiderium abbat. Casin. Migne, Curs. patrol. t. 150 p 1563—1566. — Rénan, Averroes ed. II 201.

6) Richer. hist. III 55 Fervebat studiis numerusque discipulorum in dies accrescebat. Nomen enim tanti doctoris ferebatur non solum per Gallias, sed etiam per Germaniae populos dilatabatur. Transiitque per Alpes ac diffunditur in Italiem usque Thirrenum et Adriaticum.

7) Vergl. Giesebrecht l. l. 21 Gregorovius, Geschichte der Stadt Rom IV 287, 288. S. 86.

8) Dümmler, Anselm der Peripatetiker. Halle 1872, S. 11 Anmk. 3 gegen Hauréau Singularités historiques et littéraires. Paris 1861 p. 189.

9) Ep. Anselmi ad Imperatorem Henricum bei Dümmler a. a. O. S. 17, ej. ep. ad Drogonem philosophum ebd. S. 18, ej. ad eundem de logica disputatione in Gallia (Dümmler S. 9 Anmk. 4) habita ebd. S. 57 vergl. S. 5, 6. Hauréau a. a. O. S. 187—190.

10) Hauréau a. a. O. S. 179—200.

11) Milon. Crispini Vita Lanfranci. Opera ed. d'Achery App. p. 2.

12) Eadmer. Vita Anselmi. Ej. Op. ed. Gerberon App. p. 2.

13) Dümmler a. a. O. S. 8.

14) Anselmi Perip. ep. ad Drogonem magistrum de disputatione etc. S. 87. ebd. S. 57. Z. 5—10. Vergl. ej. ep. ad imperat. Henricum 17 Z. 5—10, Z. 25. Sed sic tecum lacta suscipiat Gallia, quod per suum alumnulum tibi fida mandavit Italia. Non retractet nec barbarizet Alemannia, quod tam suum minimum ad hoc impulit Italia. Gaudeat potius parvi Itali fructus etc.

15) Dümmler a. a. O. S. 4. 12.

16) Ebd. S. 9 Anmk. 4 gegen Hauréau 194. S. 88.

17) Ebd. S. 56—58.

18) Nachgewiesen von Prantl a. a. O. II 68, Anmk. 279, Othloni dialog. de tribus quaestionibus Prol. Pez Thesaur. Anecd. III 2, 141. Migne Curs. Patrol. tom. 146 p. 60 Nam dialecticos ita simplices inveni ut omnia sacrae Scripturae dicta juxta dialecticae auctoritatem constringenda esse decernerent magis Boethio quam sanctis scriptoribus in plurimis dictis crederent etc. 62, Saeculares vero literas, quas etiam plurimi spi-

ritales viri sequuntur etc. Haec igitur omnia dialectici, quaeso, attendant mihique non imputent, si in opusculis meis aliud quid quam dialectica doceat invenerint. Major enim cura mihi est legendo vel scribendo sequi sanctorum dicta quam Platonis vel Aristotelis ipsiusque Boethii dogmata. — Das Werk selbst versucht die Aufgabe einer Theodicee zu lösen, s. cap. I, II, III, VI, IX namentlich. — Ueber die Exclusivität des Christenthums und die dadurch motivirten Bedenken s. lib. de cursu spiritali cap. XIX, Migne l. l. 210.

19) Vergl. W. Wattenbach, Deutschlands Geschichtsquellen zweite Aufl. S. 275, 278 (dritte Aufl. Bd. II S. 6).

20) Ebd. S. 284, 288, 294, 296, 311, 312, 333, 337 343, 347, zweite Aufl. Stenzel, Geschichte der fränkischen Kaiserzeit I S. 132.

21) Dümmler, Anselm der Peripatetiker S. 10 Anmerk. 1.

S. 89. 22) Anselmi ep. ebend. S. 17 Z. 5, 6.

23) Brief des Abts Siegfried von Görz an den Abt Poppo von Stablo bei Giesebrecht Geschichte der deutschen Kaiserzeit II, 617 erste Aufl.

24) Wattenbach a. a. O. S. 275, dritte Aufl. Bd. II S. 6.

25) Ziegelbauer, conspect. rei literariae Ordin. St. Benedicti p. I 323. Migne, Curs. patrol. tom. 141 p. 897. Baxmann, Politik der röm. Päpste II 134. — Ep. Gerb. 212 Olleris p. 144.

26) Histoire litéraire de la France t. VII 261 Migne l. l. 167.

27) Adelmann de corpore et sanguine Dom. Bibliotheca patrum max. Lugd. t. XVIII 438 — sub nostro illo vererabili Socrate etc.

28. Dergleichen habe ich vergebens bei ihm gesucht.

S. 90. 29) Sudendorf, Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe S. 153.

30) Bertholdi Annal. ad. a 1077 Pertz Script. V 297. Wagenmann a. a. O. S. 1365.

31) Guitmund. de corporis et sanguin. Chr. veritate Bibliotheca Patrum max. Lugd. tom. XVIII 441.

32) Gegen Prantl a. a. O. II 73.

33) Vita Lanfranc bei d'Achery c. I.

34) Bei Prantl a. a. O., Hasse, Anselm von Canterbury I S. 37. Odoric. Vitalis bei Hauréau De la philosophie scolastique t. I. 168, 169. Das Gedicht auf Lanfrancs Tod bei du Méril, Poesies populaires latines du moyen âge Paris 1847 p. 251.

35) Houréau a. a. O. I 162.

S. 91. 36) Hasse a. a. O. 38.

VII.

1) Hugonis Lingonensis episcopi tractatus de corpore et sanguine Domini. Lanfranci Op. ed. d'Achery et. p. 68

2) Adelmanni de veritate corporis et sanguinis Domini in eucharistia ad Berengarium epistola. Bibliotheca Patrum max. Lugd. t. XVIII 438. Sigebert. Gemblac. de scriptoribus eccles. c. CLIII. Fabricius, Biblioth. eccl. 111. Vita Richardi abbatis St. Vitoni c. 9. Pertz Script. XI 284 lin. 44, 45.

3) Das wird das Historische sein in den gehässigen Uebertreibungen in Guitmundi lib. pr. de corporis et sanguinis veritate Bibl. Pat max. Lugd. t. XVIII 441, erste Spalte B.

4) Berengarii Turonensis de sacra coena adversus Lanfrancum lib. posterior Edd. Vischer 97. Berengarii ep. ad Richardum bei Sudendorf Berengarius Turonensis oder eine Sammlung ihn betreffender Briefe N. VII p. 212. Die Verse am Schlusse der ep. purgatoria contra Almannum (Adelmannum) Martène et Durand, Thes. Anecdot. t. IV 113. 114.

5) Berengarii epist. ad Ascelinum. Lanfranci Op. ed. l. In den vorgedruckten Notae et observationes 24. Sicut ad me dixit in audientia tua etc.

6) Adelm. l. l. 438 zweite Spalte E.

7) Fulberti Carnotensis Opera cum notis et indice per Car. de Villiers Parisiis 1608 p. 11, 12 Ep. II. S. 92.

8) Guitmund. de corp. et sang. Ch. veritate Bibliotheca patrum maxima Lugduni tom. XVIII 441 erste Spalte erklärt freilich de caeteris sane impietatibus, quas satis multas per id temporis evomiut, nunc remorari nolo, fährt aber sogleich fort: Ita igitur initium hujus pestis accepinus.

9) Münscher, Lehrbuch der Dogmengeschichte. Dritte Auflage von Daniel von Cölln. Zweiter Hälfte erste Abtheilung § 143 Anmerk 2, 3, 4, 5. Gieseler, Kirchengeschichte II 1 § 29.

10) Die Thatsache wird von Berengar selbst anerkannt in allen jenen Stellen, welche über die Unvernunft des großen Haufens klagen. De sacra coena ed. Vischer 81, 112, 115, 174, 192, 201, 202, 233, 240, 242.

11) Das geschieht von allen Gegnern Berengars.

12) Münscher-Cölln a. a. O. Anmerk. 5 S. 240. Lanfranci lib. de corpore et sanguine Domini c. XVII. Zu vergleichen die vielen Stellen über die portiuncula carnis Domini bei Berengar. l. l, 116, 119, 127, 130, 138, 140, 157. 191, 195, 197, 201, 204. S. 93.

VIII.

1) Berengarii ep. ad Ascelin l. l. 24 Verba autem mea de Joanne haec fuerunt, me non pervidisse omnia illius sicut etiam nunc verum est. Ascel. ep. 25. Bereng. de sacra coena 44 Quod sententiam meam scribis Vercellis in consessu illo expositam dico de rei veritate et testimonio conscientiae meae nullum eo tempore sententiam meam exposuisse, quia nec mihi eo tempore tanta perpicuitate constabat etc. Erst während der Einkerkerung in Paris beschäftigte er sich im Interesse der Abendmahlslehre näher mit dem Evangelium Johannis. Ep. B. ad Ansfridum Sudendorf a. a. O. S. 209. N. V Sed inde progressus — — ita rem apparere pervidi. S. 94.

2) Bereng. ep. ad Lanfr. Ej. Op. Notae et observat. 22 Hac ergo in re si ita est, frater, indignum fecisti ingenio, quod tibi Deus non aspernabile contulit, praeproperam ferendo sententiam. Cf. de coena s. 36 Mitte 71 — sane mora et lima diligentioris secundum scripturas considerationis etc.

3) Ber. ep. ad Lanf. l.; ad Ascelin. l. Lessing, Berengarius Turonensis. Sämmtliche Werke hersg. von Lachmann VIII 361, 362. S. 95.

4) Ascel. ad Lanf. verum tunc quod et nunc objecisti nobis te libellum illius nondum ad finem usque perlegisse.

5) S. Gieselers Kirchengeschichte II 1 123 § 14 Anmerk. 5. Ueberdies von Noorden, Hinkmar von Rheims S. 103. Christlieb, Leben und Lehre des Johannes Scotus Erigena S. 75, Huber, Johannes Scotus Erigena S. 103.

6) Bereng. de s. c. 37 suspendenda fuit sententia, ut revera cognosceret, quod falsissimum habet scriptum tuum, quaenam ego communi fidei adversa sentirem; ubi indignum te facis, ut jam dixi non semel, quod communem fidem dicis communem errorem; exspectandum, inquam, fuerat, ut per me verbis andiretur aut scriptis, quae ego in Joh. Scoto approbarem, quae in Paschasio Corbejensi monacho condemnarem. Vergl. Anmerkung 1 zu Anfang.

7) L. l. Et de Paschasio quidem Corbejensi monacho, quam indissimulabiliter non solum a veritate, sed etiam a se ipso dissentiat. cf. 37 — tuaeque sectae.

8) S. Anmerk. 7 u. 9. Epist. ad Ascel. 24 Epist. purg. ad Adelman. Martene et Durand, Thes. Anecd. t. IV, 111.

9) S. Anmerk. 7. de s. c. 54 Mitte 65 — cujus vecordiam, donante ipsa veritate, cui contraria sensit ineptus et scripsit, etc. 68 unten 84 — secundum quod ineptit P. C. m. etc. Ber. epistola purgatoria contra Adelmannum Martene et Dur. l. l. 111 Est autem vulgi et Paschasii non sententia sed insania. — Adversarii ergo vulgus et cum vulgo insanientes Paschasius etc. Vorher aber — et Paschasium ineptum illum monachum Corbejensem etc. 113 C. — Ganz anders dagegen die Urtheile der Antiberengarianer z. B. des Durandus, liber de corp. et san. Lanfranci Op. 79.

10) Ep. Bereng. ad Richardum Sudendorf a. a. O. N. VII 212 — monitu illum scripsisse precarioque Caroli magni, antecessoris sui (corrupt). Qui (Carl der Kahle) quantum circa res gerendas perstrenuus tantum circa religionem devotus, ne ineruditorum carnaliumque illius temporis praevaleret ineptia, erudito viro Johanni illi imposuit colligere de scripturis, quae ineptiam illam everterent.

11) Ber. de s. c. 274 unten, 275 oben, ef. Bereng. ep. ad Rich. Sudendorf a. a. O. S. 211 N. IX.

12) L. l. 40, 42, 43, 44, 45, 47. In Johannes Scotus Erigena sind Augustin und Ambrosius verdammt. 38 oben 47 nach Mitte.

13) S. unten IX Anmerk. 2, 3.

S. 96. 14) S. unten IX Anmerk. 2.

15) Ber. de s. c. 44 (s. Anmerk. 1) — quia nondum tanta pro veritate perpessus etc.

16) Ib. 32, 33, 72—74, Berengarii Acta Concilii Romani Martene et Durand. Thes. Anecdot. tom IV. 104, 107, 108, 109.

17) Bereng. de s. c. 73 Acta Con. Rom. 109, Ep. Bereng ad Ansfrid. Sudendorf N. V 209, venit, inquam, ad me turba ineruditorum etc.

18) Ber. de s. c. 51, B. Acta Conc. Rom. 103, 108 D.

19) L. l. 103 D. E. 109 A.

IX.

S. 97. 1) Bereng. ep. ad Ansfridum Sudendorf N. V. 210, sic hoc sentiunt bis zum Schluß; de s. c. 38, 44, 275.

2) Ib. 241 seq. 256—269.

3) Ib. 167—169, 173—177, 182—187, 215—225, 248—256, 271.

4) Ib. 168, 220, 256, 259 unten, 260, 262 unten, 263 oben. Epistola ad Ascelin l. l. 24. Epist. ad Ansfrid. l. l. 210 — summi et probatissimi canonicarum scripturarum intellectores atque retractatores, qui hoc non ambigue dictum, luce clarius expositum et multa prosecutione tractatum nec hoc raris in locis, sed quasi passim multo pluribus reliquerunt.

S. 98. 5) S. z. B. de s. c. 175. In epistola ad Hebraeos minime dissentit s. Ambrosius ab his, quae ex libro de misteriis insistenda putavi etc. 187. In his verbis etc. 218, 219, 220, 221.

6) Ib. 167, 168, 182, 183.

7) Ib. 173 — responderi primo tibi oportet, de obscuris tibi recurrendum esse ad manifesta etc. 248 — recurrendum est ad ea loca, ubi evidenter manifestat b. Ambrosius etc. Vergl. 215 unten. Bereng. ep. ad Drogonem. Sudendorf a. a. O. S. 213 N. IX Schluß.

8) Fälschlich wird behauptet, daß Augustin eine von den übrigen Autoritäten verschiedene Lehre habe. Bereng. ep. ad Drog. s. Anmk. 7. Augustin und Ambrosius stimmen zusammen de s. c. 167, 192, 273. Hieronymus und Hilarius harmoniren mit beiden. l. l. Bereng. ep. ad Ansfrid. Sudendorf a. a. O. 210 N. V Schluß ep. ad Drog. l. l. ep. ad Lanfr. Lanfr. Op. ed. d'Achery Notae et observat. 22 de s. c. 36, 269.

9) Ib. 275—282.

10) Ib. 36, 44 ep. ad Richard. Sudendorf a. a. O 211 N. VII — ut satisfaciam secundum scripturas illi et quibus velit etc.

11) de s. c. 100 Quod relinquere me, inquio ego, sacras auctoritates non dubitas scribere etc. Abt Ansfried hatte ihn ermahnt, auf Schriftbeweise bedacht zu sein. Ep. Ber. ad A Sudendorf a. a. O. S. 209 N. IX.

12) de s. c. 100.

13) Auch nach meinem Dafürhalten werden die Einsetzungsworte von Berengar nicht sowohl direct ausgelegt, als indirect erläutert. Bereng. fragm. ap. Lanfranc. de corpore et sanguine Domini c. VI de s. c. 75—77, 81—84, 107, 111, 213, 214, 234. Anders urtheilt Dieckhoff, die evangelische Abendmahlslehre im Reformationszeitalter. Bd. I, Göttingen 1854, S. 52, 59, 62, 63.

14) de s. c. 71.

15) Ib. 285 — compescunt potius et damnant contra praeceptum Christi dicentis scrutamini scripturas etc. 287 Cui gravis non erit mora et lima, unde dominus inquit: scrutamini scripturas etc.

16) Ib. 270, 271. S. 99.

17) Ein literatus wird erfordert, wenn die Schrift richtig ausgelegt werden soll, Bereng. ep. ad Gaufridum Andeg. Sudendorf a. a. O. 204. N. IV, Gaufr. ep. ad Hildebrandum ebd. 217 N. IX, Omnes enim, qui eruditione aliqua apud nos praeeminebant, qui secundum scripturas rem utcunque perpenderant, quantum ad me pervenire potuit, testimonium ferebant, recte B. sentire de scripturis. — De s. c. 77 Mitte.

18) Bereng. ep. ad Gaufrid. l. l. — longe a fidei ratione recedant etc. de s. c. 29 sicut constare apud eruditum fidelem oportet usquequaque, quid admittat regula fidei, quid excludat, quod usque eo non per speculum et in aenigmate, sed perspicua luce videbat apostolus, ut diceret: etiamsi angelus a coelo etc.

19) de s. c. 271 oben.

20) Ib. 207. Ista non attendatis, qui sanam doctrinam, ut ait apostolus, secum non sustinent et ad fabulas convertuntur etc.

21) Ib. 237. Non minori vecordia etc.

22) Ib. 271. Si secundum hanc (sc. spiritalem) intelligentiam dicamus summum Deum leges hominibus promulgasse, digna videbitur divina majetate legislatio; si vero assideamus literae et secundum quod vel Judaeis visum est, vel vulgo videtur, accipiamus, quae scripta sunt, erubesco confiteri, tales leges homines dedisse. Videbuntur enim magis elegantes et rationabiles leges hominum, verbi gratia Romanorum, Atheniensium, Lacedaemoniorum. (Ebenso Origenes, dessen Urtheil hier nur wiederholt wird. Diestel. Jahrbücher für deutsche Theologie. XIV [220]).

23) Ib. 270 unten, 271 oben.

24) Bereng. ep. ad Joscelinum. Sudendorf a. a. O. N. XXII 232 S. 100. Quod si obtendunt etc.

X.

1) Guitmund. de corp. et sang. Ch. Maxima Bibliotheca patr. Lugd. tom. XVIII 463 erste Spalte. Lanfranc c. XXII p. 250, cf. c. I, VII, XVIII. Ascel. ep. l. l. 25.

2) Guitmund. 460 erste Spalte C. D. 463 erste Spalte C. D. 462 zweite S. H. Vergl. Anmk. 3.

3) Theotwini ep. de corp. et sanguine D. 70. Biblioth. partum max. t. XVIII 532. Mabillon Analecta vetera 446 Tunc quippe haeretici necessario audiendi fuerunt, quando et hae ipsae et hujusmodi quaestiones, utpote quae nondum ad unguem discussae fuissent, in dubium venire potuerunt, ut per congressum certaminis patesceret, utra pars astaret pro

defensione veritatis. Quod idem nunc profecto fieri non oportet, quia creberrimis sanctorum patrum conciliis (von denen indessen in Bezug auf die Abendmahlslehre kein einziges nachgewiesen wird) tum etiam venerabilium doctorum clarissimis sententiis ita omnium sunt eliquata, ut ne minimum quid resederit de omni fece dubitationis etc.

4) Lanfranc c. XVIII.

5) Guitmund 460 erste Sp. C. Dumque attendimus, quam favorabiliter ubique tanto tempore mundus ista susceperit, quae fuerit hactenus catholica fides de corpore Domini, latere non potest. — — Eandem igitur fidem — — praesentient 463 zw. S. H.

6) Siehe unten Anmk. 23.

S.101. 7) Bereng. de s. c. 34, 39, 112, 115.

8) Schmidt, Augustin's Lehre von der Kirche. Jahrbücher für deutsche Theologie VI 197.

9) Bereng. de s. c. 54. Quod nomen ceclesiae etc. 112 — non debere appellari ecclesiae fidem vecordium in ecclesia errorem 174 — secundum errorem vulgi, ähnlich vielfach sonst cf. 52 turbarum, quae ad illud maxime valent, ut clament: crucifige, crucifige etc. 49, 44.

10) Ib. 49, 74 compressus indoctorum grege conticui etc. 45 Vercellensis conventus etc. 44 consessus Vercellensis.

11) Ib. 34, 59 ,55 si multitudinem veritati praejudicare consensissem etc.

12) Ib. 34.

13) Ib. 55, 115.

14) Ib. 54.

S.102. 15) Ib. 44.

16) Ib. 82.

17) Ib. 65 sanctum concilium 59 conciliorum —, quae contra evidentiam conscientiae sancta appellas.

18) Ib. 58 unten, 59 oben.

19) Daß dieser Gedanke ächt Berengarisch sei, wird durch seine Urtheile über das Concil zu Vercelli, über die Römischen 1059, 1078, 1079 bewiesen.

20) Bereng. ap. Lanfranc c. IV ej. Op. 234 zweite Sp. unten, 235 erste Sp. oben.

21) Bereng. de s. c. 57 unten, 58 oben.

22) Anmk. 10.

23) L. l. 118 contra catholicam veritatem scripsisse te etc. 190 contra catholicam veritatem accipiendum esse etc. cf. 39, 55.

S.103. 24) Berengar's Klage über die ihm persönlich widerfahrene entgegengesetzte Behandlung z. B. d. s. c. si mansuetudine agatur christiana etc. 63, 73.

25) Siehe Anmk. 28, 29.

26) Ep. Bereng. ad Ansfrid. Sudendorf VI 210 Si enim nihil aliud ex evangelicis dictis, nihil aliud ex apostolicis firmari potest, quod quidem invectissimum constat etc.

27) De s. c. 44 contra quod summa mihi non deest auctoritas ejus, qui dicit etc. 89 Neque fallitur veritas aut fallit etc.

28) Ib. 74 veritatis ipsius etc.

29) Ib. 62, 124, 199, 288.

S.104. 30) Z. B. de s. c. 56 sacras auctoritates im Gegensatze zu den rationes, ebenso 57 — si desit ratio et auctoritas etc. — Vergl. Anmk. 31.

31) S. Anmk. 30. Epistola Bereng. contra Adelm. l. l. 111 universaque ratio, universa auctoritas 113, sed ratione vel in ipsa veritate vel in authenticarum scripturarum prosecutione etc. de s. c. 100, quamquam ratione agere (im Gegensatze zu den auctoritates) in perceptione veritatis incomparabiliter superius esse 201. Hoc quidem sicut de nulla

veritate, ita de nulla habuisti auctoritate 53, de eminentia rationis, de immunitate auctoritatis. 109. Cum nec ratione hoc probaveris aliqua nec auctoritate.

XI.

1) De s. c. 65, 97, 99, 121, 137, 149, 236 u. s. w.

2) Ib. 50 veritatis perspicuitate cognita 165, a tanta perspicuitate veritatis. Bereng. ep. ad Stephanum Sudendorf a. a. O. XVI 224 perspicua veritas, ebenso XII 220 (219 ita evidentem). De s. c. 99 de re tam evidenti 58 contra rerum evidentiam 247 contra evidentiam veritatis Ber. ep. ad Ansfrid Sudendorf S. 209 ita rem apparere pervidi.

3) S. die Cap. X Anmerk. 31 aus Ber. ep. contr. Adelm. angeführte Stelle.

4) De s. c. 73 de quibus mihi in nullo minus constat, quam binario geminato quaternarium constitui. Bereng. ep. ad Eusebium Brunonem Sudendorf XII 220 ut certius sit in nullo, binarium geminatum omni procul ambiguo remoto nihil aliud constituere quam quaternarium etc.

5) De s. c. 100, 101, 52 pro cujus diligentiore consideratione et veritatis — comprehensione 235.

6) Ib. 235 qui malunt ex mora et lima (so öfter) in perceptione veritatis sudare quam in errore sibi aliquo per ignaviam acquiescere etc.

7) Ib. 113, 102—104.

8) Ib. 100 unten, 101 oben.

9) Bereng. apud Lanfr. de corp. et sang. c. VII. Dazu die apologetische Erläuterung de s. c. 111. S.105.

10 L. l. 55, 101 Maximi plane cordis est, per omnia ad dialecticam confugere, quia confugere ad eam ad rationem est confugere, quo qui non confugit, cum secundum rationem sit factus ad imaginem Dei etc. Dieckhoff a. a. O. S. 49, 50, 52.

11) Ep. purgat. ad Rich. l. l. Ratio consulta intus veritate, quae menti humanae supereminet etc. cf. de s. c. 100. Unde ipse Dominus, adhuc modicum, inquit, in vobis lumen est etc.

12) S. Anmerk. 1, 2, Cap. XII, Anmerk. 3, 4.

13) Epist. ad Ansfr. Sudendorf V 209. — De s. c. 28 Ubi ego S.106. scripsi: apparet, quia lux in tenebris lucet etc.

XII.

1) S. oben S. 106. S.107.

2) S. Cap. XI Anmerk. 1. S.108.

3) Ep. ad Ascel 24 contra rationes naturae.

4) De s. c. 59 contra evidentiam conscientiae etc. 58 contra rerum evidentiam, contra conscientiam suam etc.

5) S. S. 103, 105.

6) Bereng. ep. purgat. ad Rich. l. l. 112 Auctoritas non deerat evidens et copiosa, quamquam etiam hoc contiguum sit rationi etc.

7) D. s. c. 97 da de propheta, de apostolo de evangelista locum S.109. aliquem — — — et ratum habeatur, qaidquid tibi videbitur contra veritatem efferre etc.

8) S. oben S 99.

9) S. Anmerk. 10 und 11.

10) De s. c. 260 quia auctore Horatio ridiculum acri validius et melius magnas plerumque res secat. 198 Omitto, quod ipso sit refutandum auditu rationi humanae etc.

S.110. 11) Ib. 97 Vere dicitur, angelum Satanae in angelum se lucis transfigurare, quia dixisti quasi non contra veritatem per miraculum hoc fieri posse etc. 96 Scribis enim, sed de corde tuo, non de veritatis perspicuo, Deum, quia omnipotens est, de pane — — — carnem Christi sui facere etc.

12) S. z. B. de s. c. 141, 149, 163, 164, 181. S. aber Guitmund. l. l. 441 erste Sp. C, D. Theotwini Leod. ep. ib. 531.

13) Am klarsten ist dies erkannt von Hugo von Langres de corp. et s. Lanfranci Op. ed. d'Achery 69 erste und zweite Sp.

14) L. l. C. nisi te docuerit omnipotentiae fides etc. Dei enim velle pro facto est etc perpende, quod Dei voluntas et verbum omni naturae supereminet etc. Guitmund. l. l. 442 erste Sp. D. Desinant etc. Zweite Sp. E. Nulla quippe rerum impossibilitas potest impedire voluntatem Dei. 444 erste Sp. A. Omnes enim creaturae Dei miracula nobis implicabilia sunt. 445 erste Sp. D. Cum igitur nos accepturos esse credimus, quod nunc scire quomodo possit fieri, nisi quia Deo omnia possibilia sunt non valemus. zweite Sp. H. Non enim vere omnipotens aut vere Deus est, qui quod vult non potest. — Alger. de sacram. corp. et sang. Migne, Cursus pat. tom. CLXXX 746.

15) Wie Hugo von Langres richtig urtheilt in der Gegenbemerkung a. a. O. Natura enim stabilis (nach Berengars Ansicht) per longaevos obtentus libertatem constantiae — — solvit.

16) Baur, Die Kirche des Mittelalters S. 71.

17) S. Anmerk. 14.

18) Lanfranc. l. l. c. XXII (Op. 250) insgesammt. (Guitmund. l. l. 95 zweite Spalte E. — et sufficere credo his, quibus veritas placet. Alger., De sacramentis corpor. et sanguinis Domin. Prol. Migne Cursus complet. patr. t. CLXXX 740 Sed quis in Deo reprehendere debet, quod in ipso pium, nobis autem est necessarium! — Hauréau, de la philosophie scolastique t. I. 167). Vergl. Anmerk. 19.

19) Ib. c. XXIII u. a. Hanc sacrilegam vanitatem evertit evangelica veritas et prophetarum — — auctoritas.

20) Ib. c. XXII u. a. zweite Sp. A. Porro si universalis ecclesiae fides falsa existit: aut numquam fuit catholica ecclesia aut periit Cf. c. XIX p. 247 erste Sp. E c. IV, V Sacrorum namque canonum auctoritate instruimur etc. Guitmund. l. l. 459 H.

21) Durand. l. l. 95 zweite Sp. C. D. E. Lanfranc. c. XXI p. 249 C. D. Hugo Ling. 69 erste Sp. D. Exue etc.

22) Durand. l. l. 73 erste Sp. B. Quod si aliquatenus admittitur tanta perversitas, ut in dominicis mysteriis nulla credatur veritas — — quid rogo restat, nisi ut tota perierit professionis Christiana disciplina etc. Lanfr. c. IX Ende. Mysterium fidei credi salubriter potest, investigari utiliter non potest. Guitmund. l. l. 445 erste Sp. B Ut quid ergo mysterium nisi quod occultum? — Alger. l. l. 741 Sed haec rationi caeca, fidei sunt manifesta.

23) Lanfr. c. III p. 233 C. Lucet namque lux fidei in tenebris hujus mundi etc. Alger. l. l. 741, 742. — Dagegen Berengar de s. c. 28, 29.

S.111. 24) Bereng. de sacra coena 212, 189, 96.

25) Ib. 96. Scribis enim etc. Per miraculum dicis ista fieri, admirationi deberi; verius dixisses, ad injuriam et contemptum Dei etc. 281 unten Quod usque co falsum est, ut impossibile sit apud Dei omnipotentiam, apud omnem hominum industriam facere nunc per generationem subjecti, nisi quod minime nunc existeret aliquid etc. 212 — nec operatoria est etiam ipsa Dei omnipotentia, ut sit vel secundum subjectum suum vel secundum quod in subjecto eo erat, quod revera jam non sit etc. — Guitmund de corp. et sang. Christi veritate l. l. 460 C. berichtet, Gesta

namque sanctorum patrum protervo ore (sc. Berengariani) dilacerant nec ea, quae de his scripta sunt vel dicuntur, diligunt.

26) Bereng. de s. c. 59 ad mutandam autem sententiam sola sufficit divinae manus omnipotens efficacia etc.

XIII.

1) S. Anmerk. 15, 16, 30, 31.

2) Ep. Eusebii Brunon. episc. Andeg. ad Berengar. Gieseler K. G. S. 112. III § 29. Anmerk. 20 postquam Romani orbis maximam partem peragravit etc. Vergl. Hauréau, de la philosophie scolastique I 159. — Der Stellung Berengars überaus ähnlich war diejenige, welche Zwingli in den Jahren 1525—1529 einnahm. Zwinglii opera cur. Schulero et Schulthessio tom. VII 438, 472, 475, 476, 479, 521, 522, tom. VIII 60, 61, 393, 418. Keim, Schwäbische Reformationsgeschichte S. 53—58 Uhlhorn, Urbanus Rhegius S. 100.

3) Sigebert. Gembl. Chron. ad a. 1051 Pertz Script. VI 319. Idem de script. eccles. c. 154 Fabricius, Bibl. eccl. 111 Et quia multi ad eum vel contra eum de hac re scripserunt etc. Durand. l. l. 106 A. B. zweite Spalte — Berengars eigene Aussagen de sacra coena 27, 54, Lanfr. l. l. cap. II.

4) Bereng. de s. c. 54, vergl. Anmerk. 3.

5) Durand. l. l. nonnulli (?) quoque Normannorum etc.

6) Adelm. l. l. tom. XVIII 438 F. Theotwini ep. ib. 531 H. zweite Sp. totam Germaniam pervasit etc. Wolfhelm, Abt von Brauweiler im Cölnischen, schrieb eine ep. contra errores Berengarii Vita Wolfh. Pertz Sc. XII 185 Baxmann, Die Politik der römischen Päpste II 410. Bernold von Constanz de multiplici damnatione Berengarii Ussermann, Prodromus Germaniae sacrae t. II 427 Opuscul. XVII (Mansi XIX 757). — Acta Synodi Brixinensis Jaffé Bibliotheca rerum Germanicarum t. V. 135.

7) Berengarii Acta concilii Romani a. 1079 Martene et Durand Thes. Anecd. t. IV 103 D, 108 D, 109 C Romana Acta concilii Romani Jaffé, Bibl. rerum Germ. t. II 352 VI 17a Maxima siquidem pars etc. — — Quidam vero caecitate nimia et longa perculsi, figuram tantum esse se et alios decipientes etc. Acta Synod. Brixin. s. Anmerk. 6.

8) Lanfranc. c. XX Op. p. 247 C Guitmund. l. l. 441 F. Cf. Durand. l. l. 106 zweite Spalte A. Willelm. Malmesb. Script. rerum Anglicar. 113.

9) Bereng. ep. ad Ansfridum abbatem bei Sudendorf 208 N. V Anfang. Drogon. ep. ib. 210 N. VI

10) Durand. l. l. 107 erste Spalte C, zweite Spalte A über die aufgefangenen Briefe.

11) Die häufigen Disputationen werden namentlich bezeugt durch das Verbot derselben nach der Abschwörung im J. 1059 Lanfr. l. l. c. II p. 233, nach der Abschwörung im J. 1079 Berengarii Acta Concilii Rom. l. l. 109 C. ebenso durch das Ber. ep. ad Gregorium VII. Sudendorf 231 N. XX erwähnte Verbot des Schweigens. Vergl. Eusebii Brunon. ep. ad B. Gieseler Lehrbuch der Kirchengesch. II 1, 290 § 29 Anm. 20. Relictis turbulentis disputationum rivulis etc.

12) Z. B. de s. c. 112, 119, 192, 201, 202, 231, 233, 240.

13) Drogon. ep. ad Bereng. Sudendorf 200 N. I. in consiliis his, qui S. 113. ad te confugiunt, dandis etc. — Guitmund, l. l. 441 erste Sp. A. — seu ex ipsius Berengarii libris seu ex multorum interrogationibus etc.

14) Durand. s. Anmerk. 10.

15) Z. B. ep. Bereng. ad Drog. Sudendorf 220. N. XIII ej. ad Hermannum ep. Mett ebd. 229 N. XVIII. S. überdies Anmerk. 16—25.

16) Ber. ep. ad Euseb. Brun. ebd. 219 N. XII.

17) Bereng. ep. ad Ansfrid. ebd. 209 N. V. quod dissimulaveras apud eum tacuerasque evangelicam veritatem etc. ep. ad Stephanum Cardinal. ebd. 224 N. XVI. qui perspicuae veritati suffragium ferre paene dissimulant. — Vergl. Gaufridi comitis Andeg. ep. ad Hildebrandum ebd. 217 unten 218 oben.

18) Ber. de s. c. 65 Gaufridi ep. l. 216.

19) Ber. ep. ad Ansfrid. Sudendorf 210 N. V.

20) Sudendorf 210 oben, 219 N. XII zu Anfang, Epist. ad Ascel. l. l. 24.

21) Sudendorf 209 oben.

22) Ebd. 209 letzte Zeile, 219 N. XII 220 Schluß des Briefes.

23) Bereng. de s. c. 65 omni cordato homini etc.

24) Sudendorf N. V insgesammt.

25) Ep. ad Ansfrid. ebend. 210 N. V. Nihili enim habetur, quidquid afferrimus nos, quibus auctoritas non est vel ex dignitate vel ex vitae meritis, etiam magnificum et divinum, si destituatur quacunque auctoritate vestra, qui videmini residere in sublimi.

S. 114. 26) Gfrörers (Kirchengeschichte IV 271) in seinem Gregorius VII weiter ausgeführte Hypothese. S. Hefele, Conciliengeschichte IV 704, 709. Baxmann, Politik der römischen Päpste II 228.

27) Theotwini ep. Bibliotheca patrum maxima tom. XVIII 531, H. 532 A. (Mabillon, Analecta vetera ed. nova 446) Guitmund. ib. 441, erste Sp. C. D.

28) Durand. l l. 73 erste Sp. A.

29) Gegen Gfrörer. S. Anmerk. 26.

S. 115. 30) Drogon. ep. ad Bereng. Sudendorf 211 oberste Zeile.

31) Berengarii ep. ad Gaufridum ebd. IV S. 208 — propter audientis infirmitatem. Si enim — — — sed non potestis illa portare modo.

32) Ej. l. de s. c 59, 73 Bereng Act. Concil. Rom. 104, 105 C. D. Berufung auf das Beispiel Jesu; 108 B. C.

S. 116. 33) Gozechini ep. ad Valcerum Mabillon, Vetera Analecta ed. nova 443 zweite Spalte Et ne forte me putes etc.

34) Contrast zwischen dem Clerus der alten Kirche und dem heutigen. Ber d. s c. 44, 58—63 — Auch Berengar weiß indessen Anecdoten zu erzählen, welche man nur auf Seiten seiner „abergläubigen" Gegner erwarten sollte. Acta Concil. Rom. 104 C.

35) L. l. 285 compescunt potius atque damnant etc.

36) L. l. 52 letzte Zeile.

XIV.

S. 117. 1) Bereng. de s. c. 40. 42.

2) Ib 42, 37.

3) Ib 36 letzte Zeile, 48. Ab hac sententia, inquis tu, nunquam discessit sanctus Leo etc. Dagegen 33 letzte Zeile Ego papam minime sanctum etc. 48 Quod sanctum, inquio ego, scribis Leonem etc.

4) Ib. 39 de dignitate tui illius Apostolici etc.

5) Ib. 42.

6) Ib. 48 tenti fuerunt ut tecum sentiat quis, tentus fuit Christus et, cui assidet ecclesia Romana, Petrus apostolus etc.

7) Ib 71 — nimiaque levitate Nicolaus ille, de cujus ineruditione et morum indignitate facile mihi erat non insufficienter scribere etc.

8) Ib. 53, 64, 65, 68, 69, 70, 71 u. s. w.

9) Ib 72, 73.

10) Ib. 65, 71.

S. 118. 11) Bereng. ep. ad Stephanum Card. Sudendorf 224 N. VI.

12) L. l. Ipsius salutationem et apostolicam benedictionem — — accipere merui.
13) Ej. ep. ad Gregorium VII ebd. 230, 231 N. XX.
14) L. l.
15) Berengarii Acta Concil. Rom. Martene et Durand., Thes. Anecd. tom. IV 109 A. subita papae vecordia perculsus etc.
16) S. v. Noorden, Hinkmar von Rheims S. 98, 99, Weizsäcker, Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. IV 575. Ueber die Stellung der Päpste während des ersten Abendmahlsstreits von Noorden S. 101. S.119.
17) S. oben XIII Anmerk. 7. Grade die excentrischen Gregorianer stellten sich auf diese Seite: Bonitho, Bischof von Sutri, Cardinal Deusdebit, Cardinalbischof Otto von Ostia (später Urban II, S. Laubert, Vitae Urbani II papae particula prima p. 5), der Hauscleriker des Papstes Fulco (cf. Jaffé, Biblioth. rerum German. tom. II 550 N. 24) u. s. w. Giesebrecht, Geschichte der deutschen Kaiserzeit III 1051.
18) S. unten XV Anm. 8, 9, 10.

XV.

1) Bereng. de s. c. 50 Hildebrandus, veritatis perspicuitate cognita, persuasit, ut ad Leonem papam intenderem etc. — Vergl. 51, 52, 73, 128, 215. S.120.
2) Sudendorf a. a. O. S. 216 N. X. Cum enim cognovisses de falsitate haeresis — — Judaeorum.
3) Ebd. S. 215, 216.
4) Ebd. 217 qui non illuminasse nostras tenebras, sed potius intenebrasse omnino etc. — — lumen nostrum liquido cognosceris etc.
5) Ebd. 216 Pilatus enim etc. 217. Si iterum ad ineptorum errorem dissimulas etc. 218. cf. Bereng. Acta Concil Rom 103 C. Ita papa etc. — Während des Concils im J. 1059 wies Nicolaus II den Berengar an Hildebrand de s. c. 73 ut in Hildebrannum ista conjicerem etc. Lessing, Bereng. Turon. Sämmtl. Werke herausg. von Lachmann VIII 407, 413, 415. Hefele, Conciliengeschichte IV 762, Baur, Kirche des Mittelalters 69, 70, Baxmann, Politik der römischen Päpste II 283.
6) Gaufridi comitis Andeg. ep. ad Hildebr. Sudendorf 218 N. X. Gloriabaris autem tu et quasi proludebas in eo, Romam tuam fide atque armis semper fuisse invictam etc. S.121.
7) Benno de vita Hildebrandi Goldast, Apologiae pro Henrico IV p. 3, Gieseler §. 29 Anm. 22 Bd. II, 1 S. 292, Egilberti electi Trevir. ep. Jaffé, Biblioth. rerum German. tom. V 128 N. 61. En verus pontifex et justus sacerdos, qui, sicut dubitat, si illud, quod sumitur in dominica mensa sit verum corpus et sanguis Christi etc. Vergl. Acta Concil. Rom. s. XIII Anmerk. 7. S.122.
8) Bereng. Acta Concil. Rom. 104 B.
9) Ib 108 D E.
10) Ib. 109 A B. S.123.
11) S. Anmerk. 7.
12) Acta Synodi Brixinensis Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum tom. V 135 N. 64 — eundem procacissimum Hildebrandum — — catholicam atque apostolicam fidem de corpore et sanguine Domini in quaestionem ponentem, haeretici Berengarii antiquum discipulum, divinationum et somniorum cultorem etc.
13) Guitmund. l. l. 441 H, 442 A. S.124.
14) Bereng. de s. c. 27.
15) Pauli primicerii eccl. Mettens. epist. Gieseler a. a. O. S. 290.
16) Eusebii Brunon. ep. ad Bereng. ebd.

XVI.

S. 125. 1) Bereng. de s. c. 61. Vergl. bei Sudendorf 208. N. IV. Ex quo fit, ut ipsam etiam mortem propter veritatem alii fortiter obeant, alii aequanimiter alii libenter.

2) Ber. de s. c. 52, 61, 62.

3) Ib. 68—71. Bereng. Acta Concilii Rom. l. l. 106 E, 108 C, — Falsche Beurtheilung bei Lessing a. a. O. VIII 325, 336, 411 und Hauréau, de la philosophie scolastique t. I 159, 171.

S. 126. 4) S. Anmerk. 2, 3.

5) S. Anmerk. 1.

6) De s. c. 62.

7) Sudendorf 200 N. I — cum in mente mea singularem atque supremum locum possideas. Cui enim te similem dicam, non invenio.

8) Ebd. 211 N. VI. Dicuntur enim aures vestrae nimium patentes et mens vestra nimis credula vocibus adulatorum.

S. 127. 9) Eusebii Brunon. ep. s. Gieseler a. a. O. S. 290

10) Jaffé Biblioth. rerum Germanic. tom. II 550 N. 24, 564. N. 36. — Cf. ep. ad Hugonem abbat. Cluniac. 317 Reg. V 21.

11) Ueber das Scriptum Berengarii, quo refutat formulam professionis fidei etc. s. Sudendorf S. 59.

12) Mabillon, Vetera Analecta 515.

13) Gieseler §. 30 Anmerk. 25 Bd. II, 1 S. 294.

S. 128. 14) Petrus Venerabilis contra Petrobrusianos Op. acc. Migne 789, der unter den Gegenschriften gegen Berengar die des Alger (de sacramento corp. et sang. Biblioth. patrum maxima Lugd. t. XXI 251 Migne, Curs. complet. t. CLXXX) am höchsten stellt, ultimus optime plenisseme perfectissime disseruit adeo, ut nihil etiam scrupulosissimo lectori quaerendum reliquerit. Weiter sagt er von den drei Autoren insgesammt utpote qui multos errantes revocaverunt, multos dubios instruxerunt, multos etiam fideles in rectae fidei regula confirmaverunt.

15) S. Anmerk. 14.

XVII.

S. 129. 1) Vergl. Hasse, Anselm von Canterbury Bd. I S. 45.

2) Cur Deus homo lib. I 1, Anselmi opera ed. Gerberon Paris 1721 p. 74 Ed. Laemmer p. 1 §. 3; lib. I 3 p. 5 §. 11.

3) Ib. I 1 p. 1 §. 2, 3.

4) Epist. II 41 Op. ed. Gerb. 357 E erste Spalte, Fides enim nostra contra impios ratione defendenda est; non contra eos, qui se christiani nominis honore gaudere fatentur.

5) De fide trinitat. cap. II Op. p. 42 A B zweite Spalte.

6) S. Anmerk. 2, 12.

S. 130. 7) Epist. II 41 S. Anmerk. 4.

8) De fide trinit. c. III Op. p. 43 C erste Spalte cf. ep. II 41.

9) Ep. II 41 — aut anathematizetur ab omnibus catholicis, nisi resipuerit.

10) De fide trinit. Prooemium Op. 41.

11) S. Anmerk. 7.

12) Cur Deus homo lib. I 1 ed. Laemmer p. 1 § 3 multi fideles p. 2 § 4 Monolog. Praef. Op. 3, Quidam fratres etc. Proslog. Prooemium Op. 29 precibus quorundam fratrum etc. De fide trinit. c. I — ad fratrum hoc exigentium precibus satisfaciendum.

13) De fide trinit. c. I Op. 42 A, B, C erste Spalte. Proslog. c. I Schluß. Cur Deus homo I 1 § 2; I 2 zu Anfang. Ep. II 41.

14) Cur Deus homo I 1 § 3.

15) Ib. Quam quaestionem solent et infideles — — et fideles multi in corde versare etc. De fide trinit. c. I Ende. Gaunilon liber pro insipiente Anselmi Opera ed. Gerberon 35 cap. II. Nam si non potest, cur contra negantem aut dubitantem, quod sit aliqua talis natura, tota ista disputatio assumpta est?

16) Cur Deus homo I 1 §. 2, Quod petunt etc. s. Anmerk. 12.

17) Monologium Praef. Op. 3 — quatenus auctoritate Scripturae sacrae penitus nihil in ea persuaderetur; sed quidquid per singulas investigationes finis assereret, id ita esse plano stylo et vulgaribus argumentis simplicique disputatione et rationis necessitas breviter cogeret et veritatis claritas patenter ostenderet. Cur Deus homo lib. I 2 p. 4 § 11, 12. Quamvis illi ideo rationem quaerunt, quia non credunt; nos vero, quia credimus: unum idemque tamen est, quod quaerimus. Cf. lib. II 22, § 2.

18) Der Satz Anselms von der Bedingtheit des (dogmatischen) Wissens durch den Glauben (s. Anm. 13) scheint zu der Erwartung zu berechtigen, daß gezeigt werde einerseits, wie dasselbe um dieses Ursprungs willen von demjenigen Wissen sich unterscheide, welches der Ungläubige in demselben Grade erzeugt, in welchem er den apologetischen Beweisführungen beistimmt, andererseits wie es aus dem Glauben hervorgehe. Heißt es doch ausdrücklich Praef. ad libr. de trin. Op. 41: Das (dogmatische) den Glauben voraussetzende (vergl. noch l. l. cap.II Op. 42 C zweite Spalte — quia quanto opulentius nutrimur in sacra scriptura ex his, quae per obedientiam pascunt, tanto sublimius provehimur ad ea quae per intellectum satiant ebend. D et non solum ad intelligendum altiora prohibetur mens adscendere sine fide et mandatorum Dei obedientia etc.) Wissen hat den Platz zwischen Glauben und Schauen in der Mitte. Folglich steht dasselbe dem letztern näher als der Glaube, natürlich noch viel näher als das apologetische Wissen. Allein so klar dies Thema gestellt ist, so widerspruchsvoll sind die Erörterungen, welche sich auf die Lösung desselben beziehen. — Der Glaube soll normaler Weise schon Gewißheit sein (Praef. ad libr. de trin. und cap. I Op. 42 B, C, erste Spalte cap. II ib. E zweite Spalte Monolog. cap. LXXVII zu Anfang Cur Deus homo I 2 postquam confirmati sumus in fide), diese sich nicht erst durch das Wissen verschaffen. Nichtsdestoweniger soll derselbe fortschreiten zu diesem. Also fragt man: weshalb? — Die Antwort scheint allerdings schon in der einen oben beigebrachten Stelle gegeben zu sein, wo die species als das Ziel des Glaubens, das Wissen als das Mittel dazu anerkannt wird. Allein dieser Gedanke beherrscht weder alle hierher gehörigen Aeußerungen des Verfassers, noch wird von ihm die Nothwendigkeit des Wissens aus der Natur der fides entwickelt. Der Satz Cur Deus homo I 2 § 1 ita negligentia mihi videtur, si postquam confirmati sumus in fide, non studemus, quod credimus, intelligere giebt doch nicht die geforderte Motivirung; ja de fide trin. cap. II Op. 42 E erste Spalte erscheint das Wissen als entbehrlich, — also auch die Annäherung an das Schauen. Oder aber ist diese noch durch ein Anderes zu bewirken als durch das intelligere? — Darüber erfahren wir nichts. — Weit entfernt überdies, daß die Differenz des dogmatischen Wissens von demjenigen verdeutlicht würde, welches der Ungläubige zu Stande bringen kann, wird vielmehr in den Anmk. 17 citirten Stellen die Gleichheit beider Wissensarten ausgesagt. Die Argumentationen sind in beiden Fällen die nämlichen, rationeller Natur; der Zweck ist derselbe und erreichbar unter Voraussetzung der gemeinen Vernünftigkeit (s. Anmerk. 17). Es gilt die Zustimmung zu erwirken, zu erzwingen durch den methodischen Beweis. S. Anmerk. 17 und Cur Deus homo I 10 §. 22, 24, 25, 29, II 18 §. 4. Diesen Erklärungen gemäß hat das dogmatische Wissen nicht in dem Glauben seine bleibende Wurzel: derselbe ist nicht das Treibwerk des intelligere, sondern dieses,

indem es sich vollzieht, verfährt vollkommen autonom, nach Maßgabe der dialektischen Kategorien sich regelnd, und gelangt somit auf denselben Wege im günstigen Falle zu demselben Resultate, welches der von allen Voraussetzungen absehende Ungläubige gewinnen kann, zur Erkenntniß der Wahrheit des Dogmas. Dennoch soll der Eine glauben, um wissen zu können; der Andere kann wissen, ohne zu glauben. — Eine ganz andere Lehre wird dagegen durch die Sätze begründet, welche z. B. de concordia praescientiae Dei cum libero arbitrio Quaest. III cap. VI Op. 130 cf. lib. de trinit. cap. II Op 41 D Prius ergo fide mundandum est cor ausgeführt werden (s. Hasse, Anselm von Canterbury II 40), daß der Glaube aus der Predigt stamme, daß derselbe, aus der Gnade geboren, allein dazu befähige, diejenige Realität zu empfangen und zu erfahren, welche Object des Wissens werden soll (Hasse a. a. O. 43—46). Hier werden Processe vorausgesetzt und beschrieben, welche dem Wissen vom Glauben vorausgehen, — die Entstehung des einen aus dem anderen motiviren sollen. Könnten diese Stellen allein für unser Urtheil maßgebend werden, so würde mit Einem Male ein demjenigen Ergebniß, welches sich oben aufzubringen schien, entgegengesetztes gesichert sein; wir kämen zu der Thesis: das Wissen des Gläubigen ist specifisch verschieden von dem des Ungläubigen. Dieses stände nun freilich in erwünschter Weise im Einklang mit den Grundschema seiner Theorie (credo, ut intelligam); um so peinlicher aber bliebe die Differenz von den Aussagen in der anderen Stellen-Classe. Da die Verwerthung eines Theiles des überlieferten Materials nicht gestattet, dasselbe insgesammt zu berücksichtigen ist: so ist es begreiflich, daß man sich bemüht hat eine Uebereinstimmung seines Lehrbegriffs herzustellen. Aber alle Versuche dieser Art sind nicht nur mißlungen nach meiner Ueberzeugung; es läßt sich auch zeigen, weshalb alle künftigen mißlingen müssen. — Bereits Ritter, Geschichte der christl. Philosophie III 332 (Geschichte der Philosophie VII) hat nachgewiesen, daß der Begriff des Glaubens bei Anselm eine variirende Größe sei. Bald wird derselbe gleichgestellt (1) dem formulirten autoritativen (de fide trinit. cap. I fides catholica cap. II quod catholica fides docet) mit der Schriftlehre (de concordantia praes. etc. quaestio III cap. VI Op. 130 zweite Spalte A Scriptura sacra omnis veritatis auctoritatem continet) einigen Kirchenglauben, bald (2) als eine das sündige Menschenherz reinigende, in der inneren Erfahrung begnadigend (l. l. 130 erste Spalte D) wirkende Macht (de fide trin. cap. II Op 42 zweite Spalte B, Hasse a. a. O. 39, 43) gefeiert, bald (3) unter Absehen von der geschichtlichen Offenbarung, von irgend welchem Verhältniß zu dem historischen Erlöser als ein Erschlossensein für die übersinnliche Wahrheit (nach Augustins Vorgange) gewürdigt (Monolog. cap LXXIII Schluß, obwohl das Wort fides hier nicht vorkommt; ebendaselbst cap. LXXV zu Anfang, cap. LXXVII zu Anfang; ep. I 68 ad Lanfrancum Op. 337). Dies Letztere erklärt sich nun freilich, wie bereits Niedner, Dogmengeschichte S. 172 (vergl. Hasse a. a. O. S. 42) dargethan hat, aus dieses Scholastikers Lehre von dem göttlichen Ebenbilde, der dem Menschen wesentlichen Anlage zur Vernünftigkeit (Proslog. cap. I Op 30 erste Spalte E — quia creasti in me hanc imaginem tuam, ut tui memor sim, te cogitem, te amem, sed sic est abolita attritione vitiorum, sic est obfuscata fumo peccatorum, ut non possit facere, ad quod facta est etc.), von dem ewigen Worte als dem absoluten Urbilde derselben. Der gottebenbildliche, dem Begriffe nach vernünftige (Monol. cap. LXVIII), aber durch Sünde und Irrthum in ein unvernünftiges Denken (sinnliches Imaginiren) verstrickte Mensch wird durch Christum, als das historisch gewordene Vernunftprincip, der Vernünftigkeit in dem Glauben mächtig und damit fähig, die Wahrheit zu erkennen, — das ist der eine Gedanke. Aber sein Doppelgänger ist der andere: Das Alles geschieht durch die Selbstbesinnung (Monol. l. l. Consequi itaque videtur, quod rationalis creatura nihil tantum debet studere, quam hanc imaginem, sibi per naturalem potentiam impressam, per volun-

tarium effectum exprimere) des Menschen unabhängig von dem Wirken Jesu, von den Gnadenmitteln der Kirche. Dem übernatürlichen, nur durch positive Factoren ermöglichten Proceß schiebt sich ein natürlicher, rein rationeller unter, und dieser schließt sich ab in der Gewißheit, die ratio sei princeps et judex omnium, quae sunt in homine (de fide trin. cap. II erste Spalte A). Beide Processe entspringen dem „Glauben", aber der eine demjenigen, welcher in dem zweiten Glaubensbegriffe, der andere demjenigen, welcher in dem dritten definirt ist. — Bleiben wir zunächst bei diesem letzteren stehen, so begreift es sich, daß nach Anselm der Nichtgläubige d. h. derjenige, welcher den Glauben des zweiten und ersten Glaubensbegriffs nicht kennt, also ohne in diesem Sinne zu glauben, gleichwohl zum Wissen von der Wahrheit des kirchlichen Dogmas gelangen kann. In demselben Grade, in welchem er unter dem Eindrucke der Argumentationen des Apologeten durch die in denselben sich ihm aufnöthigende Beistimmung aus seinem Befangensein in dem Sinnlichen erlöst, zur (verhältnißmäßigen) Vernünftigkeit angeleitet, also nach Maßgabe des dritten Glaubensbegriffs gläubig wird, kommt er auch zur (verhältnißmäßigen) Erkenntniß der Wahrheit, welche (absolut) in dem Dogma ausgeprägt ist. Auch er erkennt also — scheint man in Anselms Sinne sagen zu können — kraft des Glaubens. Aber dieser wird nicht durch irgend eine Begnadigung, nicht durch irgend welches sich Beugen unter die Autorität, sondern durch die Macht der rationellen Kategorien (vulgaria argumenta), des Gewißheit (ut eam certissime esse cognoscat Monolog. cap. LXIV. Ueber die in dem nächsten Satze folgende Einschränkung s. unten S. 300 Z. 11 v. u.) mittheilenden, zwingenden Beweises erzeugt. Man ist also in diesem Falle nach unseres Autors bisher ermittelter Lehre nicht erst der Gläubige, dann der Wissende, sondern Glauben und Wissen fallen zusammen, sind eins und dasselbe mit der werdenden, gewordenen, ihrer selbst gewissen (?) Vernünftigkeit. — Dagegen in den Hauptstellen spricht Anselm ausdrücklich von einem Fortschreiten des einen zu dem anderen und setzt dabei den ersten Glaubensbegriff voraus. Allein dieser hat ja zu seinem Fundamente die Autorität, zu seinem Inhalt die Wahrheit des von der historischen Kirche unbedingt gewährleisteten Dogmas. Die oben in Bezug auf denselben prädicirte Gewißheit (confirmati sumus etc. certitudo fidei Monol. l. l.) ist autoritative Vergewisserung, und diese schließt jeden die Gewißheit erst herstellenden Beweis aus. Ein Fortschreiten von diesem Glauben zum Wissen, ohne daß er sich selbst aufhöbe, ein Hervorgehen des letzteren aus dem ersteren ist der Natur der Dinge nach unmöglich; — der von uns anfänglich gerügte Mangel des Nachweises also erklärt, nicht minder aber ein Anderes. Da unserem das katholische Credo anerkennenden Theologen als Dialektiker dieses Beweisen Bedürfniß ist, so wird er dazu verführt, zwei verschiedene Gedankenreihen in einander zu wirren. Statt der Verheißung gemäß (Epist. II 42) zu zeigen, wie der katholische Christ vom Glauben zum dogmatischen den Glauben bewahrenden Wissen komme, zeigt er vielmehr zunächst, wie neben dem Glauben ein autonomes vernünftiges Wissen entstehe. Der Autoritätsglaube, seiner Natur nach unveränderlich, ist der Gegensatz des Wissens, am allerwenigsten also durch denselben das letztere zu motiviren. Da aber nichtsdestoweniger aus anderen Gründen ein Wissen erzielt werden soll, so muß nothwendiger Weise die Vernunft, dessen Quelle, es selbst ein vernünftiges werden, um ein (verhältnißmäßiges) Begreifen des Dogmas zu Stande zu bringen. Die angekündigte Glaubens-Wissenschaft kommt also nicht zur Existenz.

Der Autor verschleiert diesen Hergang der Dinge durch die Erklärung, daß lediglich aus Rücksicht auf die von den Ungläubigen unternommenen Angriffe und auf die Bedürfnisse derer, welche zu deren Abwehr durch ihn befähigt werden sollen, eine apologetische Anleitung gegeben und darum mit rationellen Kategorien operirt werde. Gesetzt, das Gesagte wäre haltbar, so würde in jedem Falle die Anklage berechtigt sein, daß er von der Linie

der klar erkannten Aufgabe sofort abgeirrt sei. Allein wir müssen behaupten, daß diese Abirrung nicht sowohl durch ihn verschuldet wurde, als vielmehr unvermeidlich war. Da, wie gesagt, ein Fortschreiten vom Glauben (nach Maßgabe des ersten Glaubensbegriffs) zu einem diesem homogenen Wissen unausführbar war, so blieb nur übrig, dem ersten Glaubensbegriffe den zweiten und dritten zu substituiren. Ich sage den zweiten und dritten, um sofort darzulegen, daß einerseits beide sich in einander schieben, andererseits der dritte das Uebergewicht über den zweiten erhalten hat. Der zweite ist die wissenschaftliche Aussage über den Proceß des unmittelbaren christlich werdenden Selbstbewußtseins, Bezeichnung des erfahrungsmäßigen Glaubens; der dritte eine Erklärung in Bezug auf den Proceß, in welchem der vernünftige Menschengeist sich entwickelt, als gottebenbildlich sich erkennt. So verschieden beide sind, darin wenigstens sind sie einander ähnlich, daß sie sich auf seelische Zustände beziehen, welche — psychologisch betrachtet (ob auch in Betracht der Gewißheit, welche der christlichen fides einwohnt, davon werde hier abgesehen) — ein Fortschreiten aus der Unmittelbarkeit zum vermittelnden Erkennen begreiflich machen würden. Und dies schwebt nach meinem Dafürhalten unserem Autor an jenen Stellen vor, wo er, in dem ersten Glaubensbegriff befangen, von diesem dasjenige aussagt, was nur von dem Glauben nach Maßgabe des dritten, beziehungsweise des zweiten ausgesagt werden könnte. Es ist freilich unläugbar, daß Anselm den unmittelbaren Glauben aus persönlicher Erfahrung kennt; weiter, daß er nicht nur den Trieb hat, aus eben diesem eine theoretische Glaubenserkenntniß zu entwickeln, sondern auch die Nothwendigkeit eines bleibenden Zusammenhangs derselben mit jenem ahnt. Allein er vermag den Begriff des unmittelbaren christlichen Glaubens nicht reinlich zu vollziehen; an die Stelle desselben drängt sich der autoritative, im Gehorsam gegen die Kirche sich erweisende; der eine verwechselt sich ihm mit dem anderen, — die der unmittelbaren fides wesentliche certitudo mit der bürgschaftlichen Vergewisserung. Also wird die schon oben motivirte Abirrung nur noch begreiflicher; der in Aussicht gestellte Glaubensbeweis für den Glaubenden wird zum Vernunftbeweis für den nicht Glaubenden. — Und mit welchem Erfolge? — Der höchste Zweck ist der, den also Gestimmten zum Glauben überzuleiten; das Mittel dazu das durch den Beweis zu Stande kommende Wissen. So lange indessen derselbe dieses für ein unbedingt sicheres, für ein wirkliches hält, kann augenscheinlich der erwähnte Zweck nicht erreicht werden. Wie sollte doch der die Wahrheit des Dogmas Wissende den Uebergang vom Wissen zum Glauben als einen Fortschritt betrachten können! — Vielmehr ergiebt sich in diesem Falle das, wie es scheint, unvermeidliche Paradoxon: der seines Unglaubens Ueberführte hat zwar das Wissen, nicht aber den Glauben; er ist zu jenem in erster Linie gelangt, während der Gläubige dazu erst in zweiter gelangen kann; der Gläubige steht hinter dem Ungläubigen zurück. Indessen hier gelingt es scheinbar dem Schriftsteller noch einmal, ein Mißverständniß zu beseitigen. Das „Wissen" wurde bisher als ein unbedingt sicheres, evidentes von uns betrachtet. und das ist insofern seine Schuld, als er zuweilen so redet, daß man jenen Gedanken ihm zuzuschreiben sich berechtigt glauben muß (s. Anmerk. 17). Wo er aber vorsichtiger sich äußert, unterläßt er nicht, das Relative, Mangelhafte, Schwankende alles menschlichen Wissens ausdrücklich zu betonen. De fide trin. cap. II, Op. 42, zweite Spalte A: per intellectus defectum. Ferner de concordantia gratiae cum libero arbitrio quaestio III, cap. VI, Op. 130 A, B, zweite Spalte; Cur Deus homo lib. I, cap. II, § 9, 10, videlicet ut si quid dixero, quod major non confirmat auctoritas, quamvis illud ratione probari videas, non alia certitudine accipiatur, nisi quia interim mihi ita videtur, donec Deus melius aliquo modo revelet Monol. cap. I. In quo — — — dicatur, ib. cap. LXIV, nec iccirco minus his adhibendam fidei certitudinem, quae probationibus necessariis, nulla alia repugnante ratione

asseruntur si suae naturalis altitudinis incomprehensibilitate explicari non patiantur. Diese Eigenschaften hat natürlich auch dasjenige Wissen, welches der seines Unglaubens Ueberführte sich errungen hat. Und als das Normale gilt unserm Verfasser eben dies, daß er selbst dieselben erkenne und anerkenne, in Folge des Zweifels an der Haltbarkeit der gehörten Beweisführungen nach einer alle Schwankungen hebenden, unbedingte Sicherheit verleihenden Autorität verlange und dieser im Glauben sich beuge. Alles, was die dialektisch geschulte Vernunft geleistet hat, zeitweilig als genügend beurtheilt, ist vielmehr letzlich als ungenügender Versuch zu begreifen; alle, auch die sogenannten zwingenden Argumentationen sind lediglich als Wahrscheinlichkeitsbeweise zu beurtheilen. Es ist die Vernunft selbst, welche an ihrer eigenen Vernünftigkeit, an ihrer Macht der Selbstvergewisserung, daran irre wird, das höchste Kriterium der Wahrheit zu sein. Darum ist es kein Widerspruch, wenn Anselm dem infidelis oder impius, welcher ein rationales Wissen von dem Dogma sich verschafft zu haben meint, zumuthet, sich zum Glauben an dasselbe zu bekehren. Denn nicht soll er von einem festen Wissen zu einem unfesten Glauben herabsteigen, sondern von dem nunmehr als unfest erkannten rationalen Wissen zu dem unbedingt festen, untrüglichen durch den Glauben aufsteigen. Der bisher unwahr Wissende gelangt definitiv zu dem absoluten Wissen, welches freilich andererseits ein Nichtwissen ist. Es ist ein Nichtwissen, sofern es die Wahrheit als Wahrheit nicht erkennt; es ist ein absolutes Wissen, sofern es dieselbe in infallibeler Weise in der Anerkennung hat. —

Aber ist mit diesem Allen die Harmonie der Gedanken hergestellt? — Das könnte man nur dann zugestehen, wenn jene anderen Stellen, welche so ganz anders über den Werth der rationellen Argumentationen urtheilen, ausdrücklich von Anselm widerrufen wären. Da dies nicht geschehen ist, so bleibt schließlich nur übrig, die Anklage des Selbstwiderspruchs aufrecht zu erhalten. — Als Mann des Wissens mußte er der Evidenz des Beweises vertrauen; als Mann der Autorität sie läugnen. Als Apologet verfolgte er als höchstes Ideal die Ueberführung durch rationelle Mittel; als Dogmatiker stellte er sich auf das Fundament des katholischen Credo. — Derjenige, welcher sich seiner apologetischen Führung anvertraute, konnte in demselben Grade, in welchem er dies Vertrauen als durch die wirkliche Leistung gerechtfertigt erachtete, bei der so gewonnenen gemeinen Vernunfterkenntniß, als einem Letzten, sich beruhigen, — ebendeshalb den Uebergang zum Autoritätsglauben verweigern unter Berufung auf ächt Anselmische Sätze.

19) S. Anmerk. 18. S.132

20) Ebend.

21) Cur Deus homo I 8, § 1, 2. Ans. Sufficere nobis debet ad rationem voluntas Dei, cum aliquid facit, licet non videamus cur ita velit; voluntas enim Dei est numquam irrationabilis. Bos. Verum est, si constat Deum id velle, unde agitur; ne quaquam enim acquiescunt multi Deum aliquid velle, si rationi repugnare videtur.

22) Eadmer., de vita Anselmi lib. I hinter Gerberon's Ausgabe der Werke Anselms, 99 B, erste Spalte. Invitabatur praeterea etc. p. 11 C. Cf. p. 4 B, erste Spalte. Totus dies in dandis consiliis saepissime non sufficiebat, addebatur ad hoc pars maxima noctis. Praeterea libros, qui ante id temporis nimis corrupti ubique terrarum erant, nocte corrigebat etc. S.133.

23) Eadmer., l. l. p. 12 B, C, zweite Spalte.

24) S. Anmerk. 34. S.134.

25) Hauréau, Singularités historiques et litéraires. Paris 1861, p. 216.

26) Anselm. de fide trinitatis, cap. III, Op. 43, erste Spalte B. Pagani defendunt legem suam; Judaei defendunt legem suam; ergo et nos Christiani debemus defendere fidam nostram.

27) S. Anmerk. 26.

28) De fide trinit. c. III.

29) Gegen Hasse, Anselm von Canterbury, II 36, Prantl, Geschichte der Logik, II 78.

S. 135. 30) Ob Roscellin überhaupt eine größere literärische Arbeit veröffentlicht habe, muß ungewiß bleiben. Rousselot, Études, t. I 127. Hauréau, De la philosophie scolastique, I 177.

31) Ep. Roscellini ad Abaelardum editore Schmeller. Abhandlungen der philosophisch-philologischen Classe der Bayerischen Akademie der Wissenschaften, Bd. V, (XXI) 3, Abtheilung S. 189 (Abaelardi Op. ed. Cousin II 792).

32) Ebd. S. 199, 203, 207.

33) Ebd. S. 203, 207.

34) Anselm, de fide trin., c. I, in concilio etc. Abael. ep. VII ed. Amboise. Mansi XX 741. Hauréau I 190. Hefele, Conciliengeschichte, V 181.

35) Ep. Roscellini a. a. O. S. 193. Hauérau, Singularités, p. 223.

36) Ib. 196, 197.

37) Wie behauptet ist von Erdmann Entwicklungsgang der Scholastik in Hilgenfeld's Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie, VIII 124. S. dagegen Landerer in Herzogs Real-Encyclopädie, XIII 122, 124. Prantl, II 78. Hauérau I 179, 183.

38) Landerer a. a. O. XIII 117, Prantl, II 77—81, Hauréau, I 179, 181—185, 188.

39) Prantl, II 79.

S. 136. 40) Rousselot, Études sur la philosophie du moyen-âge, I 116. Remusat, Abélard I 358. — Hauréau, I 166. Bach, die Dogmengeschichte des Mittelalters, 1. Theil, Wien 1874, S. 379—381.

41) Anselm, de fide trinit., cap. III., quodsi iste de illis modernis dialecticis est, cap. II, illi autem nostri temporis dialectici.

42) Gegen Hauréau, De la philosophie scolastique, t. I 171. — Versus ad Ruzelinum Jaffé, Bibliotheca rerum Germanicarum, t. V 181, N. 98.

43) Ueber die Lebensverhältnisse Gaunilos s. namentlich Hauréau, Singularités historiques et litéraires, p. 201.

44) Liber pro insipiente adversus Anselmi in proslogio ratiocinationem Anselmi opera ed. Gerberon 35.

Drittes Buch.

I.

1) S. v. Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzuges, S. 184—224. S. 139.
2) Giesebrecht, Die Vaganten oder Goliarden und ihre Lieder. Kieler Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur, Januar 1853, S. 14.
3) Vergl. Hoffmann in der Zeitschrift Deutschland, Jahrgang 1871, S. 141. drittes Heft, S. 556.
4) v. Sybel a. a. O. S. 235.
5) Vergl. unter andern Riezler, Der Kreuzzug Friedrichs I., Forschungen zur deutschen Geschichte, X S. 5.
6) S. fünftes Buch Bd. II.

II.

1) Vergl. Giesebrecht a. a. O. S. 25.
2) Quellen und Literatur, ebend. S. 10 und bei Wattenbach, Rhythmen des Mittelalters in Haupt, Zeitschrift für deutsches Alterthum. Neue Folge III, S. 471. Derselbe, Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters S. 515, zweite Auflage; Bd. II, S. 334, dritte Aufl.
3) S. fünftes Buch in Bd. II. S. 142.
4) S. u. A. die Apokalypse des Golias bei Flacius, Varia doctorum piorumque virorum de corrupto ecclesiae statu poëmata, p. 133. Giesebrecht a. a. O. S. 345, Hubatsch, Die lateinischen Vagantenlieder des Mittelalters, Görlitz 1870, S. 60. Contra praelatos bei Flacius, p. 129; Cleri fletus ib. 90. Satire contre les prélats bei du Méril, Poësies populaires latines du moyen-âge. Paris 1847, p. 160.
5) du Méril a. a. O. S. 136, 137. Lamentation sur la decadence de la foi. Flacius l. l. 20, 463, 464.
6) Giesebrecht a. a. O. S. 27.
7) Bei Flacius p. 33, N. VIII S. 182, 238.
8) du Méril l. l. 206, 207. Flacius 199. Hubatsch a. a. O. S. 45. S. 143.
9) du Méril l. l.

III.

1) Guibert. de Novigento de vita sua, lib. I, cap. XVI. Op. Lutetiae Paris. 1651 p. 476. Interea cum versificandi studio ultra modum meum

animum immersissem —— sonus. Inde accidit, ut effervescente interiore rabie ad obscoenula quaedam verba devolverer et aliquas literulas minus pensi ac moderati habentes, immo totius honestatis nescias dictarem etc. Cf. Petri Blesens. Opera ed. Giles, vol. I 227. Ep. LXXVI. Ego quidem nugis et cantibus venereis quandoque operam dedi, sed per gratiam ejus, qui me segregavit ab utero matris meae, rejeci haec omnia a primo limine juventutis.

S. 144. 2) Guibert. de Novig. l l. Ea nempe irreverentia quia interius me habebam et scriptorum nugantium nequaquam scurrilitatibus temperabam. Latenter quippe cum eadem carmina cuderem etc.

3) Petr. Bles. l. l. vol. I 43—53. Ep. XIV. Vergl. meine Geschichte Alexanders III. Bd. III, S. 416. Schaarschmidt, Johannes, Saresberiensis. Leipzig 1862. S. 150.

4) Ib. 43. Ductus equidem quodam spiritu ambitionis, me totum civilibus undis immerseram etc.

5) Ib. 9. Ep. IV.

6) Ib. Ego autem carnalis homo et venumdatus sub peccato, infixus sum in limo profundi etc.

7) S. Anmerk. 3 und Pet. Bl. l l. vol. I 85. Ep. XXIII 34. Ep. XII.

8) L. l. vol. I 38. Ep. XII 231. Ep. LXXVII 285. Ep XCII. Cf. vol. I 211, 213. Ep. LXXI 233. Ep. LXXVII.

9) L. l. vol. I 224, 230. Ep. LXXI.

10) Ib. 228.

11) Ib. 244. Ep. LXXXI.

S. 145. 12) Ib. vol. I 21—25. Ep. IX.

13) v. Sybel in Schmidts Zeitschrift für Geschichtswissenschaft, IV, S. 201, 202.

14) S. meine Geschichte Alexanders III. Bd. I, S. 329. Schaarschmidt a. a. O. S. 29, 230. Petr. Bles. l. l. vol. I 15. Ep. VI.

15) S. meine Geschichte Alexanders III., Bd. II, S. 25.

16) Chron. W. Thorn. Twysden et Salden, Script. h. Angl. p. 1821, meine Geschichte Alexanders III. Bd. III 459. Schaarschmidt a. a. O. S. 39, 55, 59, 88. — Stephanus von Tournay bekennt in seiner ep. LXIII ad Heraclium Caesarensem episcopum, Migne Curs. Patr., tom. CCXI 357: Jocosas olim confabulationes nostras fructuosis oro saepius orationibus expiari. Togatorum advocationes, mercimonia, litigantium conflictus, caecorum pugnam, B o n o n e n s i u m a u d i t o r i a fabriles diximus officinas. Inter haec d i v e r s a secuti studia sumus, ego quod i r r i s e r a m, carpentariam B u l g a r i, vos calvariam crucifixi.

17) Petr. Bles. l. l. vol. I 17. Ep. VI 73. Ep. XIX 230, 233. Ep. LXXVII.

18) L. l. 95. Ep XXVI.

19) L. l. vol. II 38. Ep. CXL.

IV.

S. 146. 1) S. viertes Buch IX, XVI, S. 221—224, S. 245—251.

2) S. ebend. und drittes Buch XII, XIII, S. 172—177.

3) S. v. Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzugs, S. 201, 235. Petri Venerab. tractat. contra Judaeos. Op. acc. Migne 600, 601. Guibert. de Novigento Gestor. Dei per Francos lib. VI, c. I, Op. 416, lib. VIII, cap. IX, ib. 447.

S. 147. 4) Guibert. de Nov. de pignoribus, lib. I, c. II, Op. 331. Petr. Venerab. de miraculis l. l. 851. Vergl. die bekannten Sammlungen bei Gieseler, Kirchengeschichte, II 2, § 78. Wattenbach, Geschichtsquellen des deutschen Mittelalters, dritte Aufl., Bd. II 172.

5) Guibert von Nogent, de pignoribus, lib. II, c. II, § V. Peter von St. Moutier de la Celle, später von St. Rhemigius bei Rheims (s. meine Geschichte Alexanders III., Bd. I 392, Bd. II 101, Bd. III 411, 417, 431, 523). Petr. Cell. Opera acc. Migne, ep. CLXIX, p. 612 (vergl. VI Anmerk. 9). Johannes de Planeta bei Gualter Map, de nugis curialium Dist. I c XXIV p. 41; Abälard s. viertes Buch X, Anmerk. 10, ebend. XV. S. 241.

6) Guibert. de pignorib. lib. I, cap. I, Op. 330, 331, cap. II., § VI, ib. 334, lib. III insgesammt.

7) Ib. lib. II, cap. II, § V, p. 333: At quia haec signa non tam pro sui novitate quam pro causarum ipsarum reddenda diversitatis ratione retulimus, illud adjiciendum reor, quod sicut evidentia et indubia sunt praecordialiter affectanda, ita fucis aliquibus non facta sed ficta diris sunt animadversionibus punienda. Vergl. die Aeußerungen in der Praef. zu Dei gest. per Franc. p. 368, lib. IV, cap. I, p. 395, und das, was Wolfher (im 11. Jahrhundert) sagt: Vita Godehardi poster., c. 34, Pertz, Sc. XI 216, lin. 18. Praecipue tamen propter quasdam vanae mentis personas, quae in nostra patria usitato more per sacra loca discurrentes se aut caecos aut debiles vel elingues vel certe obsessos temere simulant — — ut sic tantum majorem stipem vel quaestum a plebe percipiant; sicque fit, ut et beatum virum saepius de talibus dixisse praemisimus: Quia mendaces, inquit, faciunt, ut veridicis vix credatur. Et cum in ejusmodi fallacia tales liquido deprehenduntur, etiam sanctorum verae virtutes in periculosam desperationem hac dubietate retrahuntur etc.

8) Vergl. Guibert. de pignorib. lib. II, cap. II, § V. Qui enim Deo, quod ne quidem cogitavit, adscribit, quantum in se est, Deum mentiri cogit.

9) S. Anmerk. 7. S. 148.

10) Guibert. Gest. Dei per Fr. lib. VIII, cap. IX, p. 447.

11) S. Anmerk. 7.

12) Guibert. de pignorib. lib. I, cap. I, p. 330. Et quomodo — — — turbarent.

13) Petri Venerab. tractatus contra Petrobusianos. Op. acc. Migne 739. Neander, Der heil. Bernhard, S. 323. Wilkens, Peter der Ehrwürdige, S. 159.

V.

1) Thiersch, Vorlesungen über Katholicismus und Protestantismus, Bd. I, S. 306. S. 149.

2) Petr. Ven. tractatus contra Petrobrus. l. l. Sed respondetis: Testimoniis quidem evangelicis resistere non possumus, sed hoc nos dubium reddit, quod nullum nec in tota, de qua sermo est, ecclesia more testium testimonium afferentium invenire valemus; testibus enim, non testimoniis credendum esse lex ipsa saeculi jubet. Testium vero officium est, audita vel visa, non ab aliis sibi narrata testificari, testimoniornm vero mos est ab aliis narrata referre. Ecclesia autem — — non vice testium, sed testimoniorum utitur, quia non visa vel audita, sed ab aliis sibi tradita (s Anmerk. 10[a]) narrat et libris, de quibus agitur, non quod sciat, sed quia credit, canonicam auctoritatem dat.

3) Ib. 740. Si enim hoc verum est quod attulistis, non tantum libros, quos non defendimus, sed et ipsum evangelium quod suscipitis perdidistis. Nam si non nisi visis assentiendum est, non solum aliis libris, sed nec ipsi evangelio credendum est etc.

4) S. XII, XIII, S. 174; viertes Buch X, S. 226. S. 150.

5) Guibert. de Novigent. de pignorib. lib. III, cap. I, § III, p. 351. Gerhohi Reichersp. de investigatione Antichristi. cap. LXIII, Archiv für

Kunde österreichischer Geschichtsquellen, Bd. XX. Freytag, Bilder der deutschen Vergangenheit, Bd. I, S. 503.

6) Petri Abaelardi Sermo de s. Joanne bapt. Op. t. I 591. Petri Venerab. Sermo II Op. 986, 987.

7) Petr. Abael. l. l infirmae fidei adscribatur. Petri Ven. tractatus adversus Judaeos. l. l. 599.

8) Petr. Ven. l. l., Petr. Abael. l. l. s. Anmerk. 6.

9) Petr. Abael. l. l. Sed nec adhuc infidelium tam haereticorum quam Judaeorum sive gentilium nobis copia deest. Ad quorum conversionem etc.

10) Petri Venerab. l. l. Op. 600, S. VI Anmerk. 3.

10[a]) Ej. Sermo II, Op. 986. Numquid non alienis, sed tuis oculis signum hoc admirabile et paene omnibus praeferendum ab eodem signorum auctore ad ejus sepulcrum fieri non vidisti? — Quod si forte quia non aderas non vidisti, numquid ab innumeris, qui videbant hominum millibus id referentibus non audisti? —

11) Petr. Abael. l. l. S. viertes Buch X, Anm. 10. — Bernhard's von Clairvaux Wunder wurden nicht nur von anderen Augenzeugen beglaubigt in dem liber miraculorum St. Bernardi Op. ed. Mabillon Fol. t. II 1181, sondern auch von ihm selber anerkannt, in der Stimmung der Verwunderung nach Alani vita, II 27, l. l. 1285. Anders freilich urtheilte Walter Map s. oben VI Anmerk 5.

S. 151. 12) Petr. Vener. l. l. Sed dices fortassis, Christianorum de Christo testimonium te admittere nolle. Respondes unamquamque sectam sibi favere et de talibus vel similibus falli vel fallere posse. Cf. Petri Abael. dialog. inter philosophum Judaeum et Christian. p. 5 Mitte. — Viertes Buch VII S. 214.

VI.

1) Guibert. de Novig. de pignorib. lib. III, cap. V, § III, p. 357. Cf. ib. lib. I, cap. I. Antequam ergo eum deprecor etc.

2) Ib lib. I, cap. II, § II, p. 331.

3) Petri Venerab. tractat. contra Judaeos. 600. Fugiunt autem mentem multiplicia Christi miracula, moderno tempore facta etc. Ueber das wunderbare Feuer in der Kirche des heil. Grabes, ebend. S. V, Anmerk. 10[a].

4) So z. B. Peter von Clugny, Guibert von Nogent.

S. 152. 5) Guibert. Gest. Dei per Francos, lib. VIII, cap. V., p. 440, cf. lib VII, cap. IV, § IX, p. 432. — Petr. Venerab. Sermo II, Op. 984.

6) von Sybel, Geschichte des ersten Kreuzzugs. S. 233.

7) S. Anmerk. 3. Guib. l. l. lib. VII., cap. I, p. 427.

8) S. meine Geschichte Alexanders III., Bd. III, S. 111, 522.

9) S. ebendaselbst Kritische Beweisführungen, Nr. 34 e, S. 722—724, wo (S. 722) die merkwürdige den Zweifel an dem Factum, Mißtrauen gegen die Unkritik des Volkes aussprechende Stelle des Abtes Peter von St. Rhemigius (s. IV Anmerk. 5) excerpirt ist.

VII.

S. 153. 1) Petr. Vener. l. l. 588. Jacet enim substrata Christo mundi superbia, 590. Fides vero Christiana — — totum sibi orbem subjecit. Epist. II 1, p. 590.

2) Petri Venerab. Epist. l. Eckberti sermon. adversus Catharos Max. Bibl. Patr. t. XXIII 606. Henrici Clarevall. epist. (aus dem

J. 1178). Bouquet Recueil des historiens des Gaules, t. XIV 480. Vergl. meine Geschichte Alexanders III. Bd. III, S, 665 fg.

3) S. ebend. Bd. III 651.

4) Ebendas. S. 676. Schmidt, Histoire de la secte des Cathares. t. I. 66.

5) S. meine Geschichte Alexanders III., Bd. III, S. 676.

6) Vergl. Anmerk. 9. VIII Anmerk. 29. Weiteres im fünften Buche.

7) Petri Blesensis lib. contra perfidiam Judaeorum. Op. t. III 63. S.154.
Nam propter disputationes illicitas et incautas virulenta haeresium seges circumquaque silvescit.

8) Belege bei Schmidt, Histoire de la secte des Cathares. tom. II, 111 fg.

9) Petri Venerab. tractatus contra Petrobrusianos. Op. 787. Verba vestra, quae ad nos pervenire potuerunt, ista sunt: Nolite o populi episcopis, presbyteris seu clero vos seducenti credere, qui sicut in multis, sic in altaris officio vos decipiunt, ubi corpus Christi se conficere et vobis ad vestrarum animarum salutem se tradere mentiuntur etc,

VIII.

1) Ueber die Judenverfolgungen beim Beginn des ersten Kreuzzugs und im 12. Jahrhundert s. Hahn Geschichte der mittelalterlichen Ketzer, Bd. III 16. Grätz, Geschichte der Juden, Bd. VI S. 175. — Chanson contre les Juifs bei du Méril, Poésies populaires latines. Paris 1847 p. 222. Guibert. de vita sua, lib. II, cap. V., p. 493.

2) S. die von Grätz a. a. O. VI 168, 169, 245, 439 beigebrachten und verwendeten Citate Gaufrid. Voisin. Chron. Bouquet XII 286, Chron. regni Franciae, ib. 215, Anonym. ib. 266, Hahn, Bd. III 15.

3) Guibert. Tract. adv. Judaeos, lib. I, c. I, Op. 260. De vita sua, lib. III, cap. XV, 518, 519. Petr. Bles. Op. III 63. Ideo et etiam Judaeis hodie vita indulgetur etc. Vergl. Zunz bei Hahn, Bd. III, S. 25 Anmerk. 4. Die Darstellung bei Laurent, Études sur l'histoire de l'humanité, t. VII 486, ist durchaus einseitig.

4) S. Hahn a. a. O. 215, 216.

5) Wie das erneuerte Verbot Concil. Lateran. III. Canon XVI Mansi XXII 231 voraussetzt, gegen welches aber König Philipp August von Frankreich remonstrirt, s. Ex Chronologia Roberti Altissiod. Bouquet t. XVIII 248. Alexandri III papae ep. ad. Guarinum arch. ib. — Stobbe, Die Juden in Deutschland während des Mittelalters, Braunschweig 1866, S. 172. Grätz a. a. O. VI 400 betrachtet irrig die Stelle in der Append. P. XX 1, l. l. 259 und die Instruction, ib. 355, als eine Verfügung des Concils. Beide rühren wahrscheinlich von dem Papste Alexander persönlich her. — Interessante Excerpte aus der Chronik des Josef ibn Verga bei Grätz, ebd. S. 397 über die Erwartungen der Juden.

6) Z. B. Raymund V. von Toulouse nach Angabe Benjamins von Tudela in seinem Itinerarium. Ausgabe von Ascher. Erster Theil, hebräischer Text, מסעות של רבי בנימין לנדון Seite ה Zweiter Theil: The Itenerary of Rabbi Benjamin of Tudela transladet et edit. of Ascher, London and Berlin 1841 (Grätz a. a. O. VI 397, 401).

7) Rabbi Jechiel ben Abraham s. Benjamin von Tudela, erster Theil, Seite ה.

8) Rénan Averroes, ed. II 202. Dagegen spricht Munk, Mélanges de S.155.
la philosophie juive et arabe, p. 154, von der Isolirung der gelehrten Juden, Einzelheiten in unberechtigter Weise verallgemeinernd! — Vergl. auch Dozy, Recherches sur l'histoire politique et litéraire de l'Espagne, ed. I.

t. I 478. Grätz, Geschichte der Juden, VI 283. Fauriel, Histoire de la poésie provençale, tom. II 141.

9) Steinschneider in Ersch und Gruber, Section II, B. 27, S. 209. — Im 10. Jahrhundert hatten allerdings in Spanien Moslems und Christen wenig mit einander verkehrt. Ueber die eigenthümliche Absperrung derselben von einander s. Olleris, Oeuvres de Gerbert p. XX. Anders dagegen waren die Verhältnisse im Anfange des zwölften Jahrhunderts s. Petri Alfonsi ex Judaeo Christiani Dial. tit. V. Bibliotheca patrum maxima, Lugduni, tom. XXI 194 G.

10) Steinschneider a. a. O.

11) Das Buch Khosari des Jehuda ha-Levi nach dem hebräischen Texte des Jehuda Ibn Tibbon herausgegeben, übersetzt u. s. w. von Cassel, Leipzig 1853, ist freilich nicht aggressiver Tendenz, übt vielmehr eine milde Polemik und diese kehrt sich mehr gegen die negative Philosophie als gegen Christenthum und Islam, bleibt weiter dem Standpunkt des jüdischen Offenbarungsglaubens durchaus getreu und weist sogar rationelle Beweisführungen ab, enthält Disputationen der Vertreter der drei Religionen unter einander ganz und gar nicht; daher die Bemerkungen Renans, Averroes p. 294, befremdlich sind. Allein dennoch bahnte es vielleicht mittelbar den Weg zu dem Unternehmen einer wissenschaftlichen Vergleichung der Religionen. Anders Grätz, Geschichte der Juden, VI 157. „Eigen ist es, daß das religionsphilosophische System des Chozari, obwohl das Werk kaum drei Jahrzehnte nach dem Erscheinen ins Hebräische übersetzt wurde, keinen Eindruck auf die Denker der Zeitgenossen hervorgebracht hat u. s. w."

12) Grätz a. a. O. VI 140, 158, 192. Ueber Ibn Daud eb. 191.

13) Anonymi Tractatus adversus Judaeos Martène et Durand, Thes. V 515. Annulus seu dialogus Christiani et Judaei de fidei sacramentis bei Gerberon, Anselmi opera 525. Gisliberti Disputatio Judaei cum Christiano, ib. 513. Petri Venerabilis Tractatus s. oben VI Anm. 3. Guiberti de Novigento Tractatus etc., Op. 264. Gualter. (Walther von Chatillon) Dialogus contra Judaeos in Veterum aliquot Galliae et Belgii scriptorum opuscula sacra, Lugduni Batavorum 1692, nach Giesebrecht, Allgemeine Monatsschrift für Wissenschaft und Literatur, 1853 April, S. 368. Petr. Blesens. tr. contra perfidiam Judaeorum, Op. ed. Giles, vol. III 62. Odonis episc. Camerac. disputatio cum Judaeo Leone, Maxima Bibl. Patrum, Lugd. XXI 241. Ueber den Dialogus des Convertiten Petrus Alfonsi Bibliotheca Magna Patrum, XII p. 358 s. Werner, Der h. Thomas von Aquino, I 639.

14) Wie Guibert von Nogent Tract. lib. I, cap., I, p. 264 berichtet.

S. 156. 15) Petr. Bles. l. l. 63. Absurdum enim est de trinitate in triviis disputare etc. Guibert. l. l. lib. III, c. X p. 280. De Deo etc.

16) Ib.

17) Giesebrecht a. a. O. s. Anmerk. 13.

18) Grätz a. a. O. 169, 435—437. David, Religionsdisputationen im Mittelalter. Wien 1874 (unbedeutend) S. 13.

19) Gisleb. ep. ad Anselmum Cant. ej. Op. 512.

20) Ib. 517. Cf. Guibert. de Novig. lib. I, cap. III, p. 262.

21) Disputatio cum Leone Judaeo Max. Bibliotheca Patrum, XXI 241. Bossuet-Cramer VI 196.

S. 157. 22) Die Bekehrung eines Juden war eine Ausnahme von der Regel s. Stephani Tornacensis ep. XXXII. Migne Patrol. curs. compl. t. CCXI 333. Raro accidit, ut de plebis incircumcisae duritia in novam Ecclesiae renatus infantiam fideliter aliquis conversetur. Quod si praeter exempla, quae vidimus, occurrerit, eo carius, quo rarius amplectendum.

23) Petr. Bl. l. Op. t. III 62.

24) Ib. 63. Cf. Guibert. de Novigento tract. lib. III, c. X, p. 280 —

quia dum de iis agimus, obduratis animis risum efficimus, Ep. XVI. abbatis Persenniae Martène et Durand, Thes. Anecd t. I. 723.

25) Petr. Bles. l. l. — nec sacrae Scripturae auctoritates habes in promtu, quibus possis calumnias eorum refellere etc.

26) Ib. 65. Quia tamen lamentabili querela deploras te ab haereticis et Judaeis obsessum nec habere ad manum, unde possis eorum machinamenta elidere etc.

27) Ib. 63, 65, Ep. XVI. abbatis Persenn. l. l.

28) Petr. Bl. 64. Si enim in theatrum pugnae vulgaris solus et inermis introeas, imminet tibi periculum, si succumbas.

29) Ib. 63. Nam propter disputationes illicitas et incautas virulenta haeresium seges circumquaque augescit. Dum hi qui ignorant et errant, volentes obstruere os loquentium iniqua, ponunt lucem tenebras et tenebras lucem et dum alios a suis volunt elevare erroribus, se ipsos in deteriora praecipitant.

30) Ib.

31) S. z. B. Mansi XXII 385 (a. 1197), Grätz, Geschichte der Juden VI 437.

32) Sermo LXIV § 8. Bernardi Cl. Op. ed. Mabillon. t. I 1489, S. 158.
cf. Guibert. l. l. Op. p. 280. Si perfidis ac derisoribus videtur inane quod fecerim, fidelibus, qui talia ventilare non audent aut nesciunt, non immerito fortassis placuerim etc.

33) Eine Thatsache, für welche ich allerdings eine dies unmittelbar berichtende Beweisstelle nicht habe finden können, die mir aber in Erwägung der Anmerk. 26—29 beigebrachten Aussagen ebenso sicher ist, als diejenige, welche in letzteren bezeugt ist. Vergl. indessen die Schlußnotiz in den Excerpten aus Gualter. de St. Victore contra IV labyrinthos Bulaeus Hist. Univers. Paris. II 660, Migne t. 199 p. 1172. S. über die Apologetik dieser Zeit die kritischen Bemerkungen in der citirten Ep. XVI abbat. Pers. Gar viele Autoren sind weit mehr von Interessen des schriftstellerischen Ehrgeizes bewegt als von denen, welche die hohe apologetische Aufgabe erregen sollte. Und doch widerstreiten einander die Wahrheit und die Eitelkeit. Nichts ist schlimmer, als wenn die Wahrheit von Unreinen vertheidigt wird. Die beste Widerlegung des Judenthums ist das christliche Leben. Auch der Erfolg der wissenschaftlichen Polemik ist durch dieses bedingt, 725. Qui talis non est, fidelis non est nec eum convenit fidei negotia pertractare, 726. Melius pugnat pro fide operis unctio quam sermo. Efficacius est exemplum boni operis ad persuadendum de fide quam si pro fide in multiloquio disceptatur. Felix tamen doctrina oris cum scientiae praeloquitur operatio, 727. Verum quod sine gemitu dicendum non est: sacerdotes nostri temporis ita se vitiis armaverunt in Christum, ut in ipsum potius quam pro illo conjurasse videantur. Denique vita eorum facta est omnibus exemplum malitiae, sentina criminum, spectaculum ignominiae etc.

34) Op. acc. Migne p. 588, 590.

35) Epist. lib. II 1 p. 175.

36) Tractat. contra Judaeos ib. 588, 593, 594, contra Petrobsusianos, 828, ubi enim deitas creditur, ratio non quaeritur. Sufficit ipsa sibi nec rationem de operibus suis seu verbis reddere compellitur etc.

37) Constat igitur — — — provocatus est, 594.

38) Liber de conversione Hermanni quondam Judaei. J. D. v. Steinen, Beschreibung der hochadeligen Gotteshäuser Kappenberg und Scheda. Dortmund 1741, S. 91—149. Wattenbach, Geschichtsquellen, 3. Auflage, II 186.

39) A. a. O. S. 121 cap. IX — tutius mihi fore arbitrabar in ea S. 162
traditione, quam ab ipsis, ut ita dicam, maternis visceribus suxeram, finetenus perseverare, quam ad novam quandam religionem nullis mihi vel signorum vel rationum argumentis persuasam inconsulto adspirare,

praesertim cum etiam forte per inevitabilem errans ignorantiam facile a pio judice consequi possem indulgentiam.

S. 163. 40) Petri Alphonsi ex Judaeo Christiani Dialogi Bibliotheca patrum maxima. Lugd. tom. XXI 172. Vergl. Petri Alfonsi Disciplina clericalis zum ersten Male herausgegeben mit Einleitung und Anmerkungen von Valentin Schmidt. Berlin 1827. Einleitung S. 1.

IX.

S. 164. 1) Herberti de Boseham vita S. Thomae. Op. ed. Giles vol. I 47—51.

2) Ib. 50. Sed istas immissiones de quibus nunc quotidie operatur idem erroris spiritus non solum in diffidentiae, sed etiam in devotis ecclesiae filiis et etiam in ipsis ecclesiae primogenetis, in ipsis dico Domini Christis, sacerdotibus Christi etc.

3) Ib. 48. Sentiunt certi plerique et non irrationabiliter forte, quod si ecclesia crederet sic, ob hanc fidem non damnabilem esse.

S. 165. 4) Ib. Quemadmodum e converso et Cornelius mox minime damnabilis fuit, etsi non crederet Christum incarnatum, qui tamen antequam id crederet incarnatus jam erat. Cui etiam antequam Christum jam incarnatum crederet incarnatum, dictum est illud per angelum: orationes tuae et eleemosynae tuae ascenderunt in memoriam in conspectu Dei.

5) Ib. 48 unten, 49 oben.

6) Ib. 49. Nemo autem opinetur, suspicetur nemo, me ex diffidentia aut haesitatione vel modica de tam glorioso, tam salubri totius salutis nestrae sacramento quicquam scripsisse hic. De quo tamen quum ego aliquando quasi haesitans cogitare coepissem, nocte sequente visa est mihi hostia hac et illac in calice quasi in motu continuo et citissimo circumagere se et circumferre etc.

7) Ib. pressa ratione.

S. 166. 8) Ueber die Abendmahlslehre im 12. Jahrhundert vor der kirchlichen Entscheidung auf dem vierten Lateran-Concile s. oben zweites Buch, Cap. VII, Anmerk. 9. Bach, Dogmengeschichte des Mittelalters Bd. I, S. 399 fg.

9) Guibert. de Novig., De pignoribus lib. II, cap. III, § IV, p. 342, zweite Spalte, E. Plane indubium est innumeros episcopalis et secundi ordinis exstitisse viros, qui et haec sacra populis celebrarent et fidem veritatis internae sacrorum eorundem nullatenus haberent. — Ueber die zweifelnden Cluniacenser-Mönche s. Neander, Der heilige Bernhard S. 136, dritte Auflage.

S. 167. 10) De vita sua lib. I., cap. XIV, p. 472, erste Spalte D. — coepi ridere ecclesias, scholas horrere, consobrinulorum meorum laicorum, qui equestribus imbuebantur studiis, affectare sodalitia, execrando clericatus signum, remissionem criminum polliceri etc.

X.

1) S. oben Cap. VIII, Anmerk. 32, S. 309.

2) S. oben Cap. VIII, Anmerk. 14, S. 308.

3) Guibert. tract. de incarnatione adversus Judaeos lib. I, c I, Op. 264.

4) Ej. de vita sua lib. III, cap. XV 518, cap. XVI 519.

5) S. Anmerk. 3.

6) Guibert. Tractat. de incarnatione adversus Judaeos lib. I, cap. I, Op. 264, zweite Spalte A — et quod illi in faucibus vix loquuntur, iste promulgat et o mirum! [si] verborum suorum superstitionis arguitur, aegre

fert, vix tolerat, sese Christianum inclamitat. Et quis furor est, ut qui Judaeum aut Paganum se haberi aut vocari respuit, eorum caeremonias tueatur et instituta defendat, in leges odium Christianas exerceat, immo ipsum vituperet, quod adoret? —

7) S. Anmerk. 6.

8) Guiberti Tractat. de incarnatione adversus Judaeos lib. I cap. I. Op. 264 Dum cum Judaea quadam facetissima de hoc ipso confabularer, extremae, ait, dementiae est sui quas dicit salvatoris imagines hominem adorare; et idem mox, quod adoravit, postquam recesserit, subsannare.

9) Ebd. Op. 265. Plane hunc non incongrue Neutericum uno vocabulo dicam, qui neutrum sectatur dum ea, quac laudat jura non prosequitur et quae videtur prosequi Christiani studii jura non laudat.

10) S. Anm. 4. Neander, Der heilige Bernhard. Dritte Aufl. S. 134. S. 168.

11) Guib. l. l. 518 zweite Spalte unten, 519 erste Spalte oben. Ipse Judaeorum et haereticorum perfidiam tantopere coluit, ut quod Judaeis metu fidelium impraesumtibile erat, ipse diceret de Salvatore nefaria. Quam male autem in coelum posuerit os suum, intelligi potest ex meo illo libro, quem contra ipsum rogatu Bernardi decani scripsi. Quae quoniam ori Christiano indicibilia sunt et piis auribus execrabiliter exhorrenda, supprimimus etc. de vita sua III 15.

12) Ib. 519.

XI.

1) Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II S. 116.

2) Schaarschmidt, Joannes Saresberiensis S. 120, 215, 305.

3) Joann. Saresb. Metalog. lib. II c. VI Op. ed. Giles tom. V 72. S. 169. Indignantur ergo puri philosophi et qui omnia praeter logicam dedignentur etc. Cf. lib. I c. III p. 16. c. IV p. 18, 19. (Vergl. meinen Johannes von Salisbury, Berlin 1842 Seite 9. Hildeberti Cenom. Sermo 69 Op. ed. Beaugendre p. 579.)

4) Ib. lib. II cap. VII, Op. tom. V p. 73. Compilant omnium opiniones etc.

5) Ib. 74. Sed nec Aristoteles, quem solum nugidici ventilatores isti dignantur agnoscere etc. lib. II c. XVI ib. 88 — omnes se Aristotelis adorare vestigia gloriantur, adeo quidem, ut commune omnium philosophorum nomen praeeminentia quadam sibi proprium fecerit. Nam et autonomatice id est excellenter philosophus appellatur.

6) Ej. Policratici lib. VII cap. IX Op. IV 110. Si accedis etc. Metal. lib. II cap. VII ib. V 72 Quoties ergo cnm hoste congrediendum est etc.

7) Policr. lib. VII cap. XII Op. IV 128. Et si satisfacere non sufficis etc. (cf. lib. VII cap. IX.)

8) L. l. Non utique satisfacies, nisi ei respondeas verbis suis et id tantum dicas, quod consuevit audire etc.

9) L. l. lib. VII cap. IX lubricum et volubilem Protea miraberis rediisse etc. Op. IV 110.

10) Ib. lib. VII cap. XII, Op. IV 124, 125. S. 170.

11) Ej. Metalog. lib. I cap. III Op. V. 17. Solam convenientiam sive rationem loquebantur; argumentum sonabat in ore omnium; et asinum nominare vel hominem aut aliquid operum naturae nostrae instar criminis erat etc.

12) L. l. Docebunt hi forte, quod poeta versifice nihil dicet, nisi cognominet versum, quod faber lignarius scamnum facere nequeat, nisi scamnum aut lignum volvat in ore etc.

13) Ej. Policrat. lib. VII cap. XII Op. IV 126. Veterem paratus

est solvere quaestionem, in qua laborans mundus jam senuit, in qua plus temporis consumptum est, quam in acquirendo et regendo orbis imperio consumserit Caesarea domus etc. — Petri Bles. Ep. CI Op. ed. Giles. I 316. Quidam antequam disciplinis elementaribus imbuantur, docentur inquirere de puncto, de linea, de superficie, de quantitate animae, de fato etc.

14) Joann. Saresb. Metal. lib. I cap. III Op. V 17. Ecce nova fiebant omnia etc. Enthetic. V 25 ib. 240. Policrat. lib. VII cap. XII Op. IV 123. Richard. de St. Victore de contemplatione lib. II cap. II. Etiam temporibus nostris insurrexerunt quidam pseudophilosophi, fabricatores mendacii, volentes sibi nomen facere studuerunt nova invenire. Nec erat iis cura tam ut asseverent vera, quam ut putarentur invenisse nova. Cf. Cleri fletus. Varia doctorum piorumque virorum poemata cum praefatione Matthiae Illyrici 99 zweite Spalte unten.

15) Joann. Saresb. Metal. lib. IV c. XXIII Op. V 178, 179.

16) Helmoldi Chronic. Slavor. lib. I 45, Sigeberti Gemblac. Auctarium Affligimense Pertz Monum. VIII (Script. VI) 400, Contin. Praemonst. ad a. 1117 ib. 443. Schaarschmidt, Joannes Saresberiensis 140.

S. 171. 17) Joann. Saresb. Metal. lib. I cap. VI Op. V 23. — Schaarschmidt a. a. O. s. das Register.

18) Ib. lib. I cap. III Op. V 16; lib. I cap. XXV ib. 61. Sed quia isti hesterni pueri, magistri hodierni, vapulantes in ferula, hodie stolati docentes in cathedra etc. Policrat. lib. VII cap. XII Op. IV 126, 127. Hugonis de St. Victore Erud. didascal. lib. III cap. XIV, XV. Vergl. die Verse Bernhards von Corvey bei du Meril, Poesies populaires du moyen âge. Paris 1847 p. 153 Planctus Bernardi Vesterrodis bei Flacius l. l. p. 111, Petri Abael. Versus ad Astrolabium filium Op. ed. Vict. Cousin t. I 341. Nolo repentini tua sit doctrina magistri, Qui cogatur adhuc fingere quae doceat.

19) Joann. Saresb. Metal. lib. I cap. III Op. V 17.

20) S. Anmerk. 18. Richardi de St. Victore de eruditione interioris hominis Part. I lib. I cap. XXXIX.

21) Joann. Saresb. Policrat. lib. I cap. XII Op. IV 123 de omni materia loquuntur subito, dijudicant omnes, culpant alios, se ipsos praedicant, jactant se invenisse de novo etc.

S. 172. 22) S. XIII und ebend. Anmerk. 6, 7, 8, 9 viertes Buch XII S. 230.

XII.

1) Richardi de St. Vict. de comtemplatione lib II cap. II Vergl. die Geständnisse bei Petr. Bles. Op. I 9, 43, 289, 338, 388, 390.

2) Adami abb. Persen. Ep. XVII. Martène et Durand. Thes. Anecdot. I 733—735. Petr. Bl. Op. I 224—230, 22, 24, 38. Richardi de St. Victore de eruditione interioris hom. P. I lib. I cap. XXX, XXXVIII, XXXIX. Petri Venerab. epist. lib. I 9 acc. Migne 72. Petri Cantoris Verb. abbreviatum cap 4.

3) S. Anmerk. 5.

4) Richardi de St. Victore de contemplat. lib. II cap. II — ut innumeri quotidie ex ejus professoribus fiant irrisores — — et nihil aliud profitentur se scire nisi Christum crucifixum. Hugon. de St. Victore Erudit. didascal. III 14. Joann. Saresb. Anmerk. 5.

5) Joann. Saresb. Metalog. lib. I cap. IV Op. t. V 18. Alii namque monachorum aut clericorum claustrum ingressi sunt et plerique suum correxerunt errorem, deprehendentes in se et aliis praedicantes, quia quidquid didicerant, vanitas vanitatem est et super omnia vanitas etc.

6) Ib. l. l. Si mihi non credis, claustra ingredere etc. 20. Nam ut dictum est aut sub praetextu religionis mergebantur in claustris etc. Cf. Policratic. lib. VII c. XXIII Op. t. IV 184.

7) Petri Bles. Op. t. I 245, 246. Joann. Saresb. l. l. Op. t. V 21. Adeo quidem ut sic proficientium philosophorum aut, ut verius dixerim, deficientium collatione quivis in turba profanae multitudinis rudis ad flagitia videretur.

8) Joann. Saresb. Metal. I cap. IV Op. t. V 18 Alii autem suum in philosophia intuentes defectum Salernum vel ad Montepessulanum profecti facti sunt clientuli medicorum etc. 20 — aut sub imagine philosophandi aut utilitatis confugiebant ad physicam.

9) Ej. Polic. lib. VII c. XII Op. t. IV 127 Inde est quod sensibili- S. 173.
bus aliisque singularibus apprehensis, quoniam haec sola veraciter esse dicuntur, ea (sc. multa contendendi materia) in diversos status subvehit, pro quorum ratione in ipsis singularibus specialissima generalissimaque constituit. Metal. lib. III. c. VII t. V 140. Sed minutiores philosophi cum Porphyrio vulgi sequuntur opinionem, qui fere id solum consuevit approbare, quod sensibus patet. lib. IV c. XX tom. V 126. Unde et quidam minuti philosophi, eo quod a sensibus ad scientiam sit processus nisi eorum, quae sentiuntur, ullam negant esse scientiam. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande II 123. Schaarschmidt Johannes Saresberiensis 316.

10) S. viertes Buch Cap. XII Anmerk. 6, 10.

XIII.

1) Abaelardi Theol. Christ. Op. ed. Cousin t. II 456. Hoc utinam et S. 174.
illi attenderent qui — — specialem divinorum et aenigmatum intelligentiam sibi revelatam et coelestia sibi arcana commissa esse mentiuntur etc. 454. quorum tanta est arrogantia, ut nihil esse opinentur, quod eorum ratiunculis comprehendi aut edisseri nequeat etc. Vergl. viertes Buch Cap. XII Anmerk. 3 und 6. — Joann. Saresb. Policrat. lib. VII cap. VII Op. tom. IV 103 — sed haec ipsa, etsi ratio non urgeat, debentur pietati. Ut enim sacramentis, ubi ratio deficit, adhibeatur fides, multis beneficiis magnisque miraculis promeruit Christus, cui non credi impium est, sicut a probabilibus dissentire pertinaciter protervum est.

2) S. viertes Buch Cap. XII Anmerk. 6.

3) Ebend. — Abael. Opera tom. II 142.

4) Strauß, Die christliche Glaubenslehre in ihrer geschichtlichen Ent- S. 175.
wickelung und im Kampfe mit der modernen Wissenschaft Bd. I S. 355.

5) Ebend. S. 356.

6) Abaelard. Introd. ad Theol. Op. II 67 — qui — - fidem se impugnare gloriantur ib. 66 philosophorum objectiones etc. 142 simplicium fidem perturbant. Theol. Ch. 447, 448, 463, 519, 551. S. viertes Buch Cap. XII Anmerk 6.

7) L. l. 551. Sed neque hi, qui fidem nostram impugnare gloriantur, — veritatem quaerunt, sed pugnam etc.

8) L. l. 455. Haec illi effrenes et indomiti circatores attendant etc. 454.

9) L. l. 447. Qui cum aliquos idiotas aut minus eruditos christianos inductionum suarum laqueis praepedierint, summae id sibi gloriae adscribunt: quibus quidem non sufficit ut soli moriantur nisi etiam alios suis consepeliant erroribus illo videlicet Judaeorum more, quo eos Veritas dicit, mare et aridam circuire, ut unum faciant proselytum. Matth. XXIII 15.

10) S. die Sammlung der Stellen bei Peiper, Anicii Manlii Severini Boethii philosophiae consolationis libri quinque, Lipsiae 1871 p. LX, welche indessen wahrscheinlich erheblich vermehrt werden kann.

S.176. 11) Joannis Saresberiensis Policrat. lib. VII c. XV. Op. ed. Giles t. IV 139. — Schaarschmidt, Johannes Saresberiensis, Leipzig 1862 S. 136.

12) Nitzsch, das System des Boethius und die ihm zugeschriebenen theologischen Schriften S. 43 fg.

13) Ebert, Geschichte der christlich-lateinischen Literatur von ihren Anfängen bis zum Zeitalter Carls des Großen, Leipzig 1874 S. 472.

14) Das ist der Sinn der theilweise corrumpirten Stelle bei Joann. Saresb. (s. Anmerk. 11) Nec Judaeus quidem — — expers est — Vergl. den Rath, welchen er ertheilt, Policrat. lib. VII cap. X Op. t. IV 119 Vix autem invenietur scriptum, in quo si non in sensu vel in verbis non reperiatur aliquid, quod prudens lector emittit. Caeterum libri catholici tutius leguntur et cautius; et gentiles simplicioribus periculosius patent; sed in utrisque exerceri fidelioribus ingeniis utilissimum est. Nam exquisita lectio singulorum doctissimum; cauta lectio meliorum optimum facit.

XIV.

S.177. 1) Die XIII Anmerk. 6, 7 angeführten Stellen können ebensowohl von mündlichen als literärischen Angriffen verstanden werden. Auch der Umstand, daß Abälard zum Zweck der Abwehr apologetische Schriftwerke verfaßt hat, nöthigt nicht dazu, das Vorhandensein aggressiver Bücher vorauszusetzen. Diese werden in jenen nirgends citirt.

2) S. Cap. XIII Anmerk. 6.

S.178. 3) Vergl. Neander, Der heilige Bernhard und sein Zeitalter S. 133.

4) S. Anmerk. 5, 6, 7, 8, 9.

5) Abaelardi Theol. Christ. Op. II 457 hi, qui se philosophos profitentur etc. Introductio ad Th. ib. 66 adversus tam haereticorum quam philosophorum objectiones etc. 67 tam philosophi quam haeretici ebenso Theol. Ch. 447 Bernardi Clarev. Sermo XXXIII § 8 Op. ed. Mabillon tom. I 1394 Ipsi quidem se philosophos vocant etc. Sermo LVIII in cantic. canticorum § 7 ib. 1469 Philosophorum ventosa loquacitas etc.

6) Theol. Christ. 461 Quid ad haec responsuri sunt professores dialecticae etc.

7) Ib. 519.

8) S. viertes Buch XII S. 231. Joann. Saresb. Metal. Lib. II Prol. Op. V 62 Omnes se esse logicos glorientur etc.

9) Hugon. de St. Vict. de sacramentis lib. I p. X cap. II.

S.179. 10) S. Anmerk. 5.

11) S. viertes Buch XVI Anm. 3—11.

12) Dieselbe wird erklärt durch die im vierten Buche XVI S. 247 versuchte Combination. Zu den Abälardianern mögen gar Manche gezählt haben, welche nicht weniger negativ gestimmt waren als die von dem Meister bekämpften Negativen.

S.180. 13) S. viertes Buch VIII zweite Hälfte S. 219.

S.181. 14) Abael. Theol Christ. Op. tom. II 456, 457, 460. Introd. 142.

15) Dümmler, Anselm der Peripatetiker S. 11. — Ueber Paris im 12. Jahrhundert s. Joann. Saresb. Op. ed. Giles vol. I 189, 190. Petr. Cellens. Migne, Cursus compl. t. 202 p. 519. O Parisius! quam idonea es ad capiendas et decipiendas animas. In te reticula vitiorum, in te malorum decipula. Epist. Anony. Pez, Thesaur. Anecdot. t. VI, 1 427. Charles, Roger Bacon 13. Thurot, De l'organisation de l'enseignement dans l'université de Paris au moyen-âge, Paris 1850.

16) S. viertes Buch XVI, S. 249 Z. 16 v. u.

Viertes Buch.

I.

1) Möhler, Athanasius der Große I 136, 175. Schmidt, Jahrbücher S. 185.
für deutsche Theologie Bd. VIII 288.

2) S. unten XVII Anmerk 2.

3) Petri Abaelardi Dialogus inter philosophum Judaeum et Christia- S. 186.
num ed. Rheinwald 48.

4) Introd. ad Theologiam Op. ed. Victor Cousin t. II, 22 oben, Theol. Christ. 400, 460 Dial. 41 prophetae nostri.

5) Introd. ad Theol l. l. 28 Oportebat tunc etiam ut in ipsis praesignaret Deus per aliquod *abundantioris* gratiae donum, quam acceptior sit ei, qui sobrie vivit etc. (Theol. Ch. ib. 374) 32 — quem etiam per gentilem feminam id est Sibyllam multo fere *apertius* quam per omnes prophetas vaticinatum viderint. (Ib. 62 unten.)

6) Apol. I 59, 60. Semisch, Justin der Märtyrer II 163, 175.

7) Strom. lib. I cap. XXV cf. cap. XIII §. 57 cep. XVII.

8) August. de doctrina Christ. lib. II cap. XXVIII, Abael. Th. Ch. S. 187.
Op. t. II 394, Celsi fragm. Origen. contra Celsum VI 16 Op. ed. Lommatzsch tom. XIX 326 VI 1 ib. 297, 298. Keim, Celsus wahres Wort, Zürich 1873 S. 36—40, 77, 82, Tertull. Apol. c. XLVI, Zeller, Geschichte der griechischen Philosophie II 1 S. 608 Anmerk.

9) Introd. ad Theol. Chr. Op. II 62 Quis enim nesciat, et in Moyse et in prophetarum voluminibus quaedam assumta de gentilium libris etc. Theol. Chr. 401. Anders ib. 378 Revolvatur et ille maximus philosophorum Plato ejusque sequaces, qui — — — totius Trinitatis summam *post* prophetas patenter ediderunt etc. (Introd. 36, 28).

10) Introd. 28, 36, 57, 61, 62 Operis parte superiori testimonia quaedam tam prophetarum quam philosophorum collegimus, ubi quidem dum philosophorum infidelium assertiones, sicut et sanctorum patrum quasi (?) in auctoritatem induximus etc. Theol. Ch. 378, 401, cf. Bernardi Clarevall. ep. N. 189 Op. ed. Mabillon tom. I 183. — Bemerkenswerth ist sein Geständniß Introd. 66 Quae superius ex philosophis collegi testimonia, non ex eorum scriptis, *quorum pauca novi*, immo ex libris sanctorum patrum collegi.

11) Introd. Op. tom. II 22 — quam quidem *divina inspiratio* et per prophetas Judaeis et *per philosophos* gentilibus dignata est revelare ib. 31 omnem praecipue philosophiam divinae tribuere gratiae 32 divinum invocent auxilium, 43 de divina gratia *omnibus* communiter oblata Theol. Chr. 361, Dialog. 41 f. Anmerk. 4. Dagegen Bernard.

Clarev. de erroribus Abaelardi cap. IV Op. ed. Mab. tom. I 656 Fol. — Joannes Saresb. Policrat. lib. VII cap. XV Op. ed. Giles t. IV 138 Mihi tamen persuaderi nequit hoc aliquem hausisse de fonte Socratico, qui tantam morum docuit puritatem, ut a posteris creditus sit, non humanum modo, sed divinum spiritum habuisse.

12) Introd. l. l. Op. II 28 quos ad unius Dei intelligentiam cum ipsa philosophiae ratio perduxit etc. Theol Christ. 374—378.

S.188. 13) Introd. 32, 33, 40 Theol. Christ. 375 seq. 401, 550 Quod ad divinitatem pertinet, ratione percipiunt: quia haec de Deo naturaliter ratio unumquemque edocet.

14) Introd. 36—40, 55 Theol. Christ. 360, 361, 378, 405, 524, 550, 551.

15) Theol. Christ. 550, 551.

16) Introd. 57 Theol. Christ. 396—398.

17) Intod. 32, 56, 57, 58 Theol. Christ. 396, 397. Ueber Hermes Introd. 33, 37 über Seneca Theol. Chr. 398.

18) Introd. 55, 56—58 Theol. Christ. 396, 397.

19) Ib. 398 — sintque hi quatuor reges quasi quatuor rotae nobilis quadrigae summi Regis, per quas videlicet fides quatuor evangelistarum de sancta trinitate per universum deferatur mundum et tanto regum auctoritas sit firmior, quanto potestas sublimior etc.

20) Introd. 54, 55. In quibus quidem fere tota fidei nostrae summa circa divinitatem Verba apertissima continetur etc. (nach August. Conf. lib. VII cap. IX.)

21) Dialog. ed. Rheinwald 48. — Justin. Martyr. Apol. I c. XLVI.

22) Introd. 54. Theol. Christ. 393, 394, 395, 554.

23) Ib. 393, 461 (Cf. Pseudo-Platon. ep. II St. 311, 312 Hippolyti refutatio omnium haeres. Edd. Duncker et Schneidewin 289.)

24) L. l. 387, 388, 390. Introd. 46, 47.

25) Introd. 32 Neque enim ideo etc.

26) Introd. 32, 46, 47 sed quia sciunt etc. 48.

S.189. 27) Introd. 32. Dagegen Augustin. de vera religione cap. V § 8 Op. ed. Venet. t. I 954 illud cuivis intelligere facile est religionem ab eis (philosophis) non esse quaerendam, qui eadem sacra suscipiebant cum populis et de suorum deorum natura ac summo bono diversas contrariasque sententias in scholis suis eadem teste multitudine personabant. Quod si hoc unum tantum vitium christiana disciplina sanatum videremus, ineffabili laude praedicandam esse neminem negare oporteret.

28) Introd. 32.

29) Theol. Ch. Op. tom. II 400 recognoverunt

30) Introd. 22 cum eam ab doctoribus quoque antiquis viderent esse traditam. Dial. 42 Certe si etc. 47 Immo post etc.

S.190. 31) Theol. Ch. 400.

32) Ib. Introd. 22 oben. Cf. Dial. 42. In tantum vero etc. Sermo in circumcisione Domini Op. tom. I 375.

II.

1) Die Belege s. I Anmerk. 29—32 Dial. 43. — Vergl. Buckle, Geschichte der Civilisation in England, übersetzt von Ruge I 153. Baur, Das Christenthum und die christliche Kirche in den drei ersten Jahrhunderten S. 21. Schaubach, Theol. Studien und Kritiken 1851 S. 114. Ackermann, Das Christliche in Plato S. 333. Zeller, Geschichte der griech. Philosophie II 1 S. 607. Derselbe, Vorträge und Abhandlungen geschichtlichen Inhalts S. 218, 466. Hausrath, Neutestamentliche Zeitgeschichte II S. 29—32, 60. Vergl. indessen die Bemerkung ebd. III 412 Zeile 6 v. unten.

2) Ebensowenig von neuern Autoren z. B. von Zeller und Hausrath s. Anmerkung 1.

3) S. z. B. Dial. 5, 64, 101, 110. Op. ed. Cousin I 390 II 46 Versus in Astrolabium filium altera recensio ib. t. I 346. Quos populus laudat quos vulgi sublevat aura Miror si placeant huic simul atque Deo.

4) Theol. Christ. Op. II 422, 423, 424, 409 Ganz anders Joann. S.191. Sarasb. Policrat. III c. IX Op. ed. Giles t. III 186, wiewohl auch er die verhältnißmäßige Tugend der Heiden auf göttliche Erleuchtung zurückführt.

5) Theol. Ch. 423.

6) Introd. 32—34. Theol. Christ. 414—440.

7) Theol. Christ. 409 Qui etiam quantis claruerint virtutibus etc. 440 Quodsi post vitam etc.

8) Theol. Ch. 409, 440. Cf. Bernardi Clareval. ep. 189 t. I 183. De S 192. erroribus Abaelardi c. IV Op. t. I 656.

9) Theol. Ch. 409.

III.

1) Daß Abälard nicht durchweg die theoretische Erkenntniß für die Be- S.193. dingung und den untrüglichen Gradmesser des Fortschritts in der Sittlichkeit betrachte, zeigen die Stellen Theol. Christ. 456, 457, 461, 464. S. Cap. XII u. XIV S. 238, 239.

2) Theol. Chr. Op. ed. Cousin tom. II 445. S.194.

2a) Ib. I 375, 377, 378, 379, 390. Dial. ed. Rheinwald 43 unten 44 S.195. oben. Vergl. Cap. IV S. 201, 202.

3) Vergl. Böhringer, Kirchengeschichte in Biographien II 2 S. 102—108. S.196.

4) Sermo in circumcisione Domini Op. ed. Cousin tom. I 375—378, 375 Sicut autem lege cessante perfectior evangelii doctrina successit etc. 376 evangelica libertas etc.

5) S. Cap. IV S. 203.

6) Abael. Op. Sermo l. 376 — in evangelio consummemur etc. Ib. 375, 379, 390 Dial. 43, 44.

7) Obwohl Abälard behauptet Sermo l. 377 cur videlicet Dominus legem finiens et evangelium inchoans ipsa etiam, quae finivit, legalia suscepit etc.

8) Dial. ed. Rheinwald p. 43 Quod profecto de legislatore videlicet Christo, quem ipsam Dei sapientiam dicitis, non dubitatis etc. 48 — a quo tamquam vera sophia id est sapientia Dei quicunque instructi veri sunt dicendi philosophi. p. 49. — Vergl. unten über Augustin Cap. XVII Anmerk. 5 und IV Anmerk. 28.

9) S. Anmerk. 12 und IV Anmerk. 4.

10) S. XV S. 241. S.197.

11) S. Anmerk. 8. Vergl. Cels. frag. apud Originem contra Celsum IV. 7, Op. ed. Lommatzsch XIX 10. Porphyr. ap. August. epist. CII. Baur, Das Christenthum der drei ersten Jahrhunderte. S. 408.

12) Introd. Abael. Op. ed. Cousin, tom. II. 31. Ne quando tamen de salute omnium desperet philosophorum aut omnium vitam existimet reprobam etc. 32. Sed si quis sine fide venturi eos salvari posse contradicat, quomodo id comprobare poterit, quod in eum scilicet non crediderint, quem etiam per gentilem feminam id est Sybillam multo fere apertius quam per omnes prophetas vaticinatum viderint? etc.

13) S. Cap. VII S. 213. Cap. X S. 225. S.198.

IV.

1) Dial. inter philosophum Judaeum et Christianum, ed. Rheinwald, p. 4. Op. ed. Cousin. tom. II 646. Meum est inquit, primum ceteros interrogare, qui et naturali lege, quae prima est, contentus sum. Comm. ep. ad Romanos. Op. ed. Cousin t. II 171.

2) Dial. 54. ex antiquitate etc. cf. p. 43, 4. Prima, inquam, non solum tempore, verum etiam natura. Omne quippe simplicius naturaliter prius est multipliciori. 50, 37, 38, 79: Naturale quidem jus est, quod opere complendum esse ipsa, quae omnibus naturaliter inest ratio, persuadet etc. Die Stelle p. 3 tu tamen, philosophe, qui nullam professus legem etc. verneint nur die Gebundenheit an das positive Gesetz.

S.199. 3) Ib. p. 4. Lex vero naturalis in scientia morum, quam ethicam dicimus, in solis consistit documentis moralibus. 46. Haec quippe sola est naturalis disciplina etc.

4) Ib. 29. Ad omnem quippe animi virtutem vera Dei et hominum dilectio sufficit etc. 48, — qua vos, ut dicitis, sola nitimini et ad salvandum sufficere creditis etc. 18. Quaero etiam, si nunc quoque post legem nobis datam sicut et antea, lex naturalis ad salutem aliquibus sufficere possit etc. 20. Etsi concederemus — — homines salvari posse sola naturali lege etc. 30. Nihil quippe illos excludit a beatitudine, quibus peccata demittuntur. Alioquin nec vobis illa esset speranda etc. 29, ut si alia quoque cessarent praecepta, haec quae perfectae dilectionis sunt nobis etiam sicut et vobis ad salvationem sufficerent. — Heloissae problemata cum Abaelardi solutionibus. Op. t. I. 265. Et moralia quidem, quae naturaliter ab omnibns semper complenda fuerunt et antequam lex daretur mores hominum ita necessario componunt, ut nisi impleatur, quod in eis praecipitur, nemo umquam salvari meruerit. Theologia Christ. ib. II 408. Haec iccirco induximus etc.

5) Statt auf einzelne Belegstellen zu verweisen, ist vielmehr an das von allen Colloquenten Anerkannte zu erinnern.

6) S. Anmerk. 1—5 und Dial. 29 — ut tuam etiam legem, quam naturalem appellas, in nostra concludi cognoscas etc. 41. In qua quidem etc. 79. Naturale quidem jus est, quod opere quidem complendum esse ipsa, quae omnibus naturaliter inest ratio, persuadet et iccirco apud omnes permanet, ut deum colere, parentes amare, perversos punire et quorumcunque observantia omnibus est necessaria, ut nulla umquam sine illis merita sufficiant. Anders Heloissae problemata cum Abaelardi solutionibus. Op. t. I 257. Pietati quippe atque rationi convenit, ut quicunque lege naturali creatorem omnium et remuneratorem Deum recognoscentes tanto illi zelo adhaerent, ut per consensum, qui proprie peccatum dicitur, eum nitantur nequaquam offendere, tales arbitramur minime damnandos esse et quae illum ad salutem necessum est addiscere, ante vitae terminum a Deo revelari sive per inspirationem sive per aliquem directum, quo de his instruatur. — Vergl. Joann. Saresb. Policrat. lib. VII, cap. VII. Op. ed. Giles. t. IV 104. Habet et religio quaelibet principia sua, quae aut ratio communis aut pietas persuasit, quibus proficit in cultu Dei et morum exercitio ad beatitudinem obtinendam. Est autem omnium religionum principium, quod pietas gratis et sine ulla probatione concedit, Deum scilicet potentem, sapientem, bonum venerabilem et amabilem (!) esse.

7) Dial. p. 4, 5.

8) Ib. 13.

9) Ib.

S.200. 10) Ib. 18, 20, 21, 30, 80.

11) Dial. 37. Cf. Op. ed. Cousin, t. I 390.

12) Dial. 20 — non tamen haec superflue adjuncta esse concedendum

est, sed plurimum utilitatis habere ad amplificandam vel tutius muniendam religionem etc. 30. Deinde — — nihil attineat? — 29 — ut tanto magis nobis securitas relinquatur, quanto superaddita cetera legis praecepta arctiorem nobis vitam instituerint. Vergl. die gegnerische Erörterung des philosophischen Colloquenten 37, 38 und das Bekenntniß desselben S. 8. Quid mihi necesse est de periculo dubitare, a quo possum securus existere?

13) Ib. 20, 29, 30.

14) Ib. 29, 30.

15) Ib. 37. Irenaeus adversus haeres. lib. IV, cap. XV § 2. Op. ed. Stieren, t. I 603, pro utilitate populi.

16) Von dem colloquirenden Juden selbst zugestanden Dial. 30. S. 201.

17) Ib. 37.

18) Ib. 39. Lex quippe vestra etc.

19) Ib.

20) Ib. 29. Quae quidem additio non tam ad sanctorum morum re- S. 202. ligionem quam ad eam tutius muniendam mihi pertinere videtur — — Cum ergo dilectionis perfectio — — — invitaretur.

21) Ib. 35, 38, 39, 59 unten.

22) Ib. 40, 44. Nihil enim ad perfectum adduxit lex.

23) S. Anmerk. 22.

24) Dial. 41. In qua quidem — — reliquerunt etc. 44.

25) Ib. 59. — Problemata Heloissae etc. Op. t. I 261. Et notandum etc.

26) Dial. 48. Adjunge et quod patet et legem naturalem suscitatam esse et perfectam morum disciplinam etc. 46. Haec quippe etc.

27) Ib. 44. Et statim per singula novae legis abundantiam pro- S. 203. secutus, quae morali deerant, perfectioni diligenter expressit et veram ethicam consummavit etc. 48, perfectam morum disciplinam etc.

28) S. III, Anmk. 8. — Dial. 43, 48, 49. — Invectiva in quendam ignarum dialectices. Op. t. I 698. Cum ergo Verbum patris Dominus Jesus Christus λόγος Graece dicatur, sicut et σοφία patris appellatur: plurimum ad eum pertinere videtur ea scientia, quae nomine quoque illi sit conjuncta et per derivationem quamdam a λόγος logica sit appellata et sicut a Christo Christiani, ita a λόγος logica proprie dici videatur. Cujus etiam amatores tanto verius appellantur philosophi, quanto veriores sunt illius sophiae superioris amatores. Quae profecto summi patris summa sophia cum nostram indueret naturam, ut nos verae sapientiae illustraret lumine et nos ab amore mundi in amorem converteret sui; profecto nos pariter christianos et veros effecit philosophos. — Justin. Martyr. Apol. I. cap. VI.

29) Dial. 59, Dominus autem Jesus cum novum traderet testamentum, in ipso statim exordio tale doctrinae suae fundamentum collocavit, quod et ad contemptum mundi et ad hujus beatitudinis desiderium pariter incitaret etc.

30) Dial. 60. Et si diligenter — — adversa.

31) L. l. Quod si tales erant, assigna, universa ethicae vestrae percurrens instistuta aut si assignare non possis, tanto doctrinam Christi perfectiorem atque meliorem esse fatearis, quanto nos causa vel spe meliori ad virtutes adhortatur etc. 44. Et statim — — — prioribus.

32) S. Anmerk. 31. Dial. 45, 61.

33) Ib. 54—56.

34) Ib. 55. Beatum quasi bene aptum dicunt hoc est in omnibus S. 204. bene et facile se agentem, ut idem sit scilicet beatum esse, quod bonis moribus id est virtutibus pollere. 60 unten.

35) Ib. 60 — sed terrenorum intentio commodorum removetur, 61.
36) Ib. 61. Ecce hic — — adepti. Cf. 82. Summum utique bonum etc.
37) Ib. 61—62 seq.
38) Ib. 82 unten, 83 oben.
39) Ib. 61. Nemo recte — — – dicitur.
40) L. l. u. 93. Quamvis enim — — — ipsum Deum, qui solus proprie et absolute summum bonum esse dicitur, summum etiam hominis bonum esse constituamus. — Joann. Saresb. Policr. lib. VII, cap. IX. Op. t. IV 109.
41) Dial. 90 — ut quo diutius eam conspiciemus et se ipsam nobis amplius innotuerit, beatiores nos efficiat? 88. Sic e contrario — — — beatitudo.
S. 205. 42) Ib. 93. Cujus videlicet illa, quam diximus, visionis suae participatione, qui fruimur, efficimur vere beati. Vorher quod ipsum hominem participatione sui optimum reddit et dignissimum etc. 97. Ita et nos tam Deo quam ipse nobis appropinquat tamquam desuper claritatem nobis et amoris sui calorem infundens etc
43) Ib. 88 unten 89 Nescis — — extendatur, 90. Non utique etc.
44) Ib. 89 — non tamen necesse est, ut ibi rursus aliquid promereamus etc. Quamvis — — accendat. 90. Non utique etc.
45) Ib. 89. Quamvis — 90 in meritum?
46) Ib. 89, quadam nos necessitate.
47) Ib. 89.
48) Ib. 88 — haec eorum summa exultatio perpes erit ipsorum beatitudo, 90. Plus quippe istud ad jugae beatitudinis incrementum valet quam major beatitudo, unum tantum modum custodiens et in nullo incremento proficiens etc. Non utique — — augeatur. cf. 92 Mitte.
49) Ib. 62, 88.

V.

S. 208. 1) Die Stellen des Dialogs, welche ich im Auge habe, sind Cap. IV Anmerk. 42 angegeben. — Es ist hergebracht, die Darstellung der Versöhnungslehre Abälards auf die bekannten Stellen des Commentars zum Römerbriefe Op. ed. Amb. 548—558 ed. Cousin t. II 203—210 und 590 ed. Amb. 236 ed. C. zu stützen. Auch die beiden jüngsten Monographen Baur, Die christliche Lehre von der Versöhnung S. 190—200 und Ritschl, Die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung I S. 37—42 haben die Kenntniß des Quellenmaterials nicht erweitert. Ich benutze die Gelegenheit, folgende Stellen beizufügen. Heloissae problem. cum Abaelardi solut. Op. I. 246, wo die Gedanken des Commentars zum Römerbriefe wiederholt werden. Sermo in purificatione Mariae etc. I 394—396, wo der Ansatz zu einem dritten Lehrmodus sich findet, welcher auffällig genug von den bekannten beiden anderen contrastirt. Denn hier wird im Anschluß an Galat. III 13 von einem Tragen des Fluches des Gesetzes gesprochen, ein Strafleiden anerkannt, welches den Erfolg habe, daß die Gläubigen nicht mehr nach dem Gesetze zu richten seien. Dieselben sind frei von demselben (395) quum nullum vindictae praeceptum, sed misericordiae tantum novum habeat testamentum nec timore poenae, sed amore justitiae malitiam reprimit. Nemo quippe tam innocens est dicendus, qui timore, non voluntate a malo cesset etc. Ut ergo veros innocentes Christus efficeret, necessitatem in voluntatem et timorem convertit in amorem. Quem videlicet amorem per hoc plurimum ampliavit atque ad perfectum duxit, quod onus legis voluit (vergl. 392 obedientiam legis non necessitate, sed dispensatione complens 393 quum nihil penitus legi deberet) suscipere, a quo nos venerat liberare: tamquam per hoc nobis propitius

magis quam sibi. — Die Wirkung der in den Leiden Christi offenbar werdenden Liebe auf das menschliche Bewußtsein betrachtet Abälard als eine sichere, die Gegenliebe nicht als ein Zufälliges, wie Ritschl S. 38 meint. S. die Aeußerungen des Christianus im Dial. 89 — ut non tam voluntaria quam necessaria videatur etc. — et quadam nos necessitate etc. Der Philosoph dagegen ebend. 40 weist jeden Gedanken an eine objective Versöhnung ab durch die Lehre, daß der durch Sündigen schuldig gewordene Mensch sich selber von der Schuld reinige durch die Reue, sich selber versöhne. — Die Behauptung desselben Autors, daß auf die Frage, nach welcher Nothwendigkeit Gott den Weg der Menschwerdung zu unserer Versöhnung eingeschlagen habe, in keiner der uns überlieferten Schriften Abälards eine Antwort ertheilt werde, ist mindestens zweideutig, da in der jedenfalls der Abälard'schen Schule angehörigen Epitome Theol. Christ Op. ed. Cousin t. II. 570 (Hefele, Conciliengeschichte V 419) allerdings darüber Einiges sich findet. Vergl. noch S. 242 Z. 6 v. u.

2) Ib. 99. Sic quippe — — — deesse.

3) Ib. 103 seq. S. 207.

4) Ib. 105, 106.

5) Ib. 103 — sed fidei nostrae praefuit.

6) L. l.

7) L. l. und 105.

8) Dial. 103—107. S. 208.

9) Ib. 59, 60.

VI.

1) Dial. 95, 99, 100, 103, 112, 113. S. 209.

2) Ib. 99. Sic quippe Deus ubique per potentiam esse dicitur, ut nihilominus alicubi per gratiam adesse, alicubi dicatur deesse. Cf. 94.

3) S. oben S. 207, 208.

4) Dial. 94.

5) Ib. 101.

6) Ib. 101, 110. Cf. 5, 64. Popularibus enim verbis est agendum et usitatis quum loquimur de opinione populari. Com. in Hexaemeron. Op. ed. Cousin, t. I 626, 627. Sic et Non edd. Henke et Lindenkohl 2, 8.

7) Dial. ed. Rheinwald 101. Cujus profecto — — accipienda. S. 210.

8) L. l.

9) Ib. 5 — et ille firmissimus in fide dicitur, qui communem populi non excedit sensum.

10) Ib. 101. Si prophetizare magis quam judaizare in litera nosses S. 211. et quae de Deo sub specie corporali dicuntur non corporaliter ad literam, sed mystice per allegoriam intelligi scires, non ita ut vulgus, quae dicuntur, acciperes.

11) Ib. 103, 104 — id quoque, quod de corporali ejus ascensione praemittitur, quamvis in re ita corporaliter sit factum, quendam tamen ejus adscensum in mentibus fidelium meliorem designat. — (Vergl. die Bedenken der Aufgeklärten zur Zeit Augustins de fide et symbolo cap. VI §. 13 Op. ed. Venet. tom. XI 512, Solet autem quosdam offendere vel impios gentiles vel haereticos, quod credamus assumtum terrenum corpus in coelum. Sed gentiles plerumque philosophorum argumentis nobiscum agere student, ut dicant, terrenum aliquid in coelo esse non posse.)

12) Ib. 101, 102, 107 Multa quippe de poenis inferni tam vetus quam novum testamentum narrat, quae nequaquam ad literam accipi posse videntur. 108.

13) S. Anmerk. 10.

14) Cf. Dial. 99, 101, 103, — sed nostrae fidei profuit. — Derselbe

Gedanke seit Abälard unzählige Male wiederholt, neuestens z. B. von Hermann Schultz, die christologische Aufgabe der Gegenwart, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XIX, S. 35. Lipsius, Glaube und Lehre. Theologische Streitschriften, Kiel 1871, S. 18 fgd.

15) Dial. 104 Tunc enim tamquam in nube ab oculis hominnm sustollitur Christus ad coelum — quando praedicatione sanctorum ab aspectu laboriosae vitae subtractus, praedicatur ita in gloria sublimatus etc.

S. 212. 16) Ib. quamvis in re ita corporaliter sit factum s. Anmerk. 11.

17) Cf. ib. 99 unten.

18) Ib. 103, 104.

19) Ib. 109 Mitte

20) L. l. Cum enim terras etc.

21) Dial. 107. Hic quippe apud nos sicut et apud vos diversa olim exstitit opinio etc. — Vergl. Wegele. Dante Alighieris Leben und Werke S. 454.

22) Ib. 107. S. Anmerk. 12.

23) Dial. 108. Unde cum haec juxta literam nequaquam in animabus jam exutis carne contingere queant, sicut nec illud etc.

24) Ib. 110 — et rationi magis propinquare etc.

25) Ib. 109. Cum enim terras super aquas fundatas esse constat etc.

26) Ib. 113 — sed hoc sit in inferno cruciari vel perpetuo igni tradi, quod illis summis poenis torqueri, quae in .... praecipue igni comparantur etc. 111. Quas utique tanto majore tormento dignas esse certum est etc. Cf. Expositio Symboli, Op. I 612, über den Satz Descendit ad inferos.

S. 213. 27) Ib. 109. Sed rursus cum infinitus — — posset.

28) Ib. 110 — quanto amplius et divinam potentiam videtur commendare et rationi magis propinquare. Cf. in Hexaemeron. Op. ed. Cousin. I. 667.

VII.

1) Dial. 99. Philosophus. Miror te rationibus tuis, quibus me arguere niteris, eas quoque auctoritates ex scripturis vestris proferre, quibus non dubitas minime cogendum esse. Christianus. Propositum est, sicut nosti, non me tibi proprias inferre sententias, sed communem majorum nostrorum tibi fidem seu doctrinam aperire. Ib. 53. Tecum vero tanto minus ex auctoritate agendum est, quanto amplius rationi inniteris et scripturae auctoritatem minus agnoscis.

2) S. Anmerk. 1.

3) Dial. 106. Cessabunt itaque, quaecunque imperfecta aguntur, cum ille per se suffecerit, qui omnia potest etc.

S. 114. 4) Z. B. die Trinitätslehre in der Introd. in theol. Christ. Op. ed. Cousin II. 93. Theol. Christ. ib. 359,

5) Dial. 5, 64, 101, 110.

6) Dieser Gedanke latitirt nach meiner Meinung in der Antwort der Philosophen Dial. 45, Assentio, quod clarum est, et novam nuncupationem nominis vestri non mediocriter approbo etc.

7) S. oben S. 203.

8) Cf. Dial. 64, 110.

9) Ib. 1, 2. Vergl. Cap. X. S. 225., Cap. XI S. 227. — Lipsius, Glauben und Wissen. Berlin 1871, S. 16. Derselbe, die Stellung der Theologie im Gesammtorganismus der Wissenschaften. Protestantische Kirchenzeitung. Jahrgang 1873, Nr. 18.

10) L. l. u. 5, 43. Nunc igitur etc. 52, 53.

11) Dial. 4 — primo vos simul interrogo, quod ad vos pariter attinere video, qui maxime scripto nitimini, utrum videlicet in has fidei sectas ratio vos induxerit aliqua an solam hic hominum opinionem ac generis vestri sectemini amorem. Vergl. oben S. 151 Z. 7 v. o.

12) Ib. 8 Judaeus. Multae, sicut ipse nosti, generationes praecesserunt, ex quo populus noster hoc testamentum, quod sibi datum a Deo autumant, obediendo custodierunt et omnes pariter de observatione ipsius tam verbo quam exemplo posteros instruxerunt et fere in hoc universus consentit mundus, quod haec lex nobis a Deo data sit. De qua — — — reprimere. 13 oben. Nulla quippe etc.

13) Ib. 4—6. S.215.

14) S. Cap. IV, Anmerk. 2, S. 318.

15) S. namentlich Dial. 43, 44, 50, 54, 59.

VIII.

1) Dial. 5. Quid enim? mirabile est, cum per aetatum seriem et temporum successionem humana in cunctis rebus creatis intelligentia crescat, in fide, cujus errori summum periculum imminet, nullus est profectus? (cf 43. Tum autem — — nequaquam dubitatis) — — Quod profecto idem certum est accidere, quod nemini apud suos quid sit credendum licet inquirere nec de his, quae ab omnibus dicuntur, impune dubitare. 7, Postquam vero adulti sunt, ut jam proprio regi possint arbitrio, non alieno, sed proprio committi judicio debent nec tam opinionem sectari quam veritatem scrutari convenit etc. — — Sed jam nos hic ratio detinet potius quam opinio. Ib. 3. Nulla quippe, ut quidam nostrorum meminit, adeo falsa est doctrina, ut non aliqua intermisceat vera. S. Cap. VII Anm. 11. Alle (vorgeblich) offenbarungsmäßige Lehre ist unvollkommen. 106. Quidquid nobis nunc ad doctrinam vel ad aliquam virtutem vel ad aliquam proficit administrationem, imperfecte agit, quia solus est Deus, qui omnia possit. Cessabunt igitur, quaecunque imperfecte aguntur, cum ille per se suffecerit, qui omnia potest. — Vergl. unter anderen Schenkel, Brennende Zeitfragen der Gegenwart, 1869, S. 40.

2) Ib. 4, 5, 13.

3) Ib. 4, 5. Tum ille — — — eliminat, 6 oben. S.216.

4) Ib. 43, 49, 52. Unde et (Augustinus) artem disputandi secundo de ordine libro ceteris praeferens disciplinis et tamquam ipsa sola sciat vel scientes faciat eam commendans ait: Disciplinam disciplinarum, quam dialecticam vocant. Haec docet docere, haec docet discere. In hac se ipsa ratio demonstrat, quid sit, quid velit, scit sola.

5) Ib. 43, 49, 54.

6) Ib. 3, 4, 49. Statim Christianus ex ipsa sua defensione confundetur, dicens ejus penitus rationes in talibus audiendas non esse, ubi eas ipse penitus induci prohibet nec eum aliquem rationibus de fide recte impugnari minime permittit.

7) Ib. 1 unius Dei cultores.

8) Ib. 1, 2.

9) Ch. de Rémusat, Abélard, tom. II 541. S.217.

10) Dial. ed. Rheinwald 2. Quod vero ingenii tui sit acumen etc. Vorher Aliquem nobis judicem oportebat eligere, ut altercatio nostra finem acciperet nec quemquam nisi in aliqua harum trium sectarum reperire potuimus.

11) Ib. 2, 50. Alioquin indifferenter omnium scripturarum sententiae essent suscipiendae, nisi ratio, quae naturaliter prior eis est, de ipsis prius haberet judicare etc. — Introd. Op. II 78. Alioquin, ut supra quoque meminimus etc.

S. 218. 12) Ib. 43 — ut si hanc in illis, quae justificant, praeceptis vel exhortationibus perfectiorem videris, eam, sicut oportet, magis eligas.

13) Ib. cf. p. 48, 45 — et novam nuncupationem nominis vestri non mediocriter approbo.

14) Ib. 44 Cujus et apostolus vester — — ad deum.

S. 219. 15) Ib. 30—41.

16) Ib. 7, Judaeus.

17) Ib. 2, 6, 40, 41.

18) Beleg für das Folgende ist der Verlauf des Gesprächs selbst unter Voraussetzung des richtigen Verständnisses desselben von meiner Seite. Einzelne meine Darstellung begründende Stellen können nicht citirt werden.

S. 220. 19) Dial. 80. Romani quoque pontifices vel synodales conventus quotidie nova condunt decreta vel dispensationes aliquas indulgent, quibus licita prius illicita vel e converso fieri autumatis.

20) Ib. Ipsae quoque leges etc.

IX.

S. 221. 1) Charles de Rémusat, Abélard, tom. II. 530.

2) Introd. ad Theol.-Christ. Op. II 73. Comment. in epist. ad Romanos ib. 171, 184, 217. Theol.-Christ ib. 408, 414, 471, 477. Vergl. Cicero de legibus lib. II cap. IV. — Ueber die ähnliche Lehre Herberts von Cherbury s. Lechler, Geschichte des englischen Deismus S. 36—53. Gaß, Geschichte der protest. Dogmatik III 338. Ueber Tindal Lechler a. a. O. S. 327—341. — Jäger, Die Axiome der systematischen Theologie. Jahrbücher für deutsche Theol. Bd. XII. 514.

3) S. die Historia calamitatum insgesammt. Op. tom. I 1. Apologia ib. tom. II 720. Berengarii Apologetic. ib. 771—786 — Vergl. das Urtheil bei Joann. Saresber. Policrat. lib. VII cap. XIX Op. ed. Giles tom. IV 159. Interim philosophantium studia deridentur; si quid auditur incognitum, quasi profanum sit condemnatur aut si minoris est contemnitur. Nam ut ratione et auctoritate reprobetur, frustra exspectas. Si ratione et auctoritate niteris, consuetudinem, qua abutuntur et quam fecerunt, objicient.

4) Historia calam. Op. I 4, 28. Vergl. die Stelle in den Versus ad Astralabium filium altera rec. ib. 347, zweite Spalte.

Religio juvenis levis est impulsio mentis
Et tamquam torrens impetuosus aquae.
Quo vehementior est, citius siccabitur ipse
Excedensque modum deperit ille cito.

S. 222. 5) Dial. ed. Rheinwald 3 — et ille firmissimus in fide dicitur, qui communem populi non excedit sensum. Quod profecto ideo certum est accidere, quod nemini apud suos quid sit credendum licet inquirere, nec de his, quae ab omnibus dicuntur, impune dubitare. — — — Hi enim in tantam saepe prorumpunt insaniam, ut, quod se non posse intelligere confitentur, credere se profiteri non erubescant, quasi in prolatione verborum potius quam in comprehensione animi fides consistat. (Cf. ibid. 116. Et re vera etc. Introd. t. II 79. Nunc vero e contra etc.)

6) Ib. Andersivo wird den Kirchenmännern zu Gemüthe geführt, daß gerade sie die Neuerer sein. Ep. ad Bernard. Op. t. I 622, Vos quippe — — — paveatis.

7) Dial. 4, 8. Introd. t. II 74, 83. Theol. Christ. ib. 521.

8) Dial. 5. Historia calam. Op. t. I 19. Non curamus, inquit ille (Albericus) rationem humanam etc. Guil. abb. St. Theodorici de erroribus Guilelmi de Conchis Tissier, Biblioth. Cisterc. IV 127. Migne, Curs. t. 180 p. 334, Ratio autem fidei est, omnem rationem humanam fidei postponere etc.

9) Introd. ad Theol. Op. t. II 73 74, 78.
10) Ib. 78 oben. Dial. 5.
11) Theol. Christ. Op. t. II 523. Hist. cal. ib. I 24,
12) Dial. 4, 5, 6. — Berengarii Apologetic Op. II 772.
13) Dialog. 5. S. Anmerk 5. S. 223.
14) Dialog. 5 116. Introd. ad theol. Op. II 79, 80, 82. Historia calamitatum. ib. I 18.
15) Theol. Ch. ib. II 523 — quae nec per incendia eorum, qui a populo deprehenduntur, compesci possunt. — Versus ad Astralabium filium secunda recensio l. l. 347 zweite Spalte unten:

Extorquere potes fidei mendacia frustra;
Ipsa fides non vi, sed ratione venit;
Mentiri natura nequit firmissima semper,
Conjectura fuit, quam dedit ipse locus.

16) Ib. 462. Interim autem dum ratio latet, satisfaciat auctoritas etc.
17) Dial. 49, 64. Introductio Op. II 79.
18) Dial. 8. Dicunt illi mihi etc.
19) Ib. 7 Postquam vero adulti sunt etc. S. VIII Anmerk. 1.
20) Sic et Non edd. Henke et Lindenkohl 16, 17 dubitando ad veritatem etc. Dial. 50.
21) Dial. 49, 50. Adeo autem ipsorum quoque judicio auctoritati ratio praeponitnr, ut sicut vester meminit Antonius, cum humanae rationis sensus inventor fuerit literarum, cui sensus est incolumis, ei minime necessariae sunt literae. Quae (auctoritas) in omni philosophica disputatione ita novissimum aut nullum obtinere censetur locum, ut ea, quae a rei judicio i. e. ab auctoritate ducuntur argumenta, eos omnino inducere pudeat, qui de propriis viribus confidentes alienae opis refugium dedignantur. Unde bene philosophi talium argumentorum locos — — omnino extrinsecos et a re disjunctos et ab omni virtute destitutos judicaverunt etc. 51, 64.
22) Sic et Non insgesammt. — Die Ansicht Erdmanns, Grundriß der Geschichte der Philosophie zweite Aufl. I 264, Bittichers, Zeitschrift für historische Theologie Jahrg. 1870 S. 10, daß dem Buche eine skeptische oder oppositionelle Tendenz nicht zuzuschreiben sei, halte ich für eine völlig irrige, die „vulgäre" für die wahre. Der Verfasser hat nicht blos die Absicht erreicht seine Zeitgenossen zu täuschen; er hat auch die heutigen Historiker getäuscht, die übrigens aus Rettberg's Art. „Abälard" Herzog Real-Encyclopädie I 14 und Charles de Remusat II 355 entlehnt zu haben scheinen. — Vergl. die Aeußerungen Berengar's Apolog. Abael. Op t. II 784.
23) Sic et Non 14. Bernardi tract. de erroribus Abael. c. V § 12, 13. Op. t. I 656. Vergl. Anmerk. 2. 5.
24) Theol. Christ. Op. tom. II 523. Sic nec adhuc illam summam controversiam de sacramento altaris — — finem accepisse certum est. — Vergl. Berengar's Urtheil zweites Buch Cap. X S. 100. S. 224.
25) Comm. in ep. ad Romanos Op. t. II 153, wo bereits die Vorstellung von einer Entwickelung, die Grundgedanken einer biblischen Theologie hervortreten. Similiter et novi tripartita est disciplina Testamenti, ubi quidem Evangelium pro lege est, quod verae justitiae ac perfectae formam docet. — — Nemo itaque post evangelium, quod perfectae est doctrinae, quasi superfluas epistolas calumnietur, cum has ad admonitiones potius quam ad doctrinam scriptas esse meminerimus, quamvis nonnulla in eis salubria documenta sive consilia contineantur, quae Evangelium non habet. — — 154 Perfectam tamen Evangelii dicimus doctrinam traditam esse, quantum ad verae justitiae formam et ad animarum salutem sufficiebat, non ad ecclesiae decorem vel ipsius salutis amplificationem. — — Sufficere autem saluti fortasse poterant ea, quae Evangelium de fide et spe et caritate seu sacramentis tradiderat,

etiam si Apostolica non addantur instituta etc. — — Voluit tamen Dominus et ab apostolis et a sanctis patribus quaedam superaddi praecepta vel dispensationes, quibus adornetur vel amplificetur Ecclesia etc. Theol. Chr. ib. 538, 539, wo man sich, will man anders des Verfassers Herzensmeinung richtig würdigen, durch die ostensibele apologetische Tendenz nicht irre machen lassen darf. Der Schlußsatz Multa quoque fidei neccessaria post evangelia ab apostolis vel apostolicis viris addita sunt, quae ex verbis evangelicis minime comprobantur, sicut est illud de virginitate matris domini etiam post partum jugiter conservata et de aliis fortasse multis giebt in Vergleich mit den aus dem Commentar zum Römerbriefe excerpirten Stellen viel zu denken.

26) Sic et Non 11. Bitticher, Zeitschrift für historische Theologie Jahrgang 1870 S. 14. Epist. ad Bernardum Op. tom. I 619—621. — Heloisens Fragen in Betreff der Differenzen der Evangelien Op. tom. I 243, 244. Abälard's harmonistischer Versuch ebd.

27) S. Cap. VII am Schlusse S. 215.

28) Dialog. 4, 5. Ita namque singulis hominibus proprii generis et eorum, cum quibus educantur, insitus est amor, ut contra eorum fidem quidquid dicatur abhorreant; et consuetudinem in naturam vertentes, quidquid didicerunt pium (pueri) obnixe tenent adulti etc. 7 Omnes quidem homines dum parvuli sunt nec adhuc discretionis aetate pollent, constat eorum hominum fidem vel consuetudinem sequi, cum quibus conversantur et eorum maxime, quos amplius diligunt. — Cf. Petri Venerabilis Tractatus contra Judaeos. Op. acc. Migne 600. Respondes omnem sectam sibi favere etc.

29) Ib. 6.

30) S. oben S. 199. Introd. ad Theol. Op. tom. II 77, 78. Dial. 50.

X.

S. 225. 1) S. IX Anmerk. 30 Vergl. XIV.

2) Introd. ad Theol. Op. tom. II 79. Sic et Non 17. 76.

3) S. IX Anmerk. 16. Vergl. erstes Buch Cap. X S. 40. Cap. XIV S. 53.

4) Dial. 50 Nam et ipsi qui scripserunt nonnisi ex ratione, qua eorum abundare videntur sententiae, auctoritatem hoc est credendi statim eis meruerunt dignitatem. Gegen die Autorität überdies ebendaselbst 5, 7, 41, 48, 49, 53. Theol. Christ. Op. t. II 460.

5) Dial 53 — firmior rationis veritas quam auctoritas ostensa etc. 116.

6) Historia calamitatum. Op. ed. Cousin t. I 18.

7) Ib. Introd. Op. t. II 3, 66, 67, 76, 77, 142. Theol. Christ. ib. 447, 463.

8) S. oben drittes Buch Cap. XIII, XIV S. 173—182.

9) S. IX Anmerk. 5—15. Vergl. Invectiva in quendam ignarum dialectices Abaelardi Op. tom. I 695. Qui caeci duces caecorum nescientes, ut ait Apostolus, de quibus loquntur neque de quibus affirmant quod nesciunt damnant, quod ignorant accusant. Lethalem judicant gustum, quem nunquam attigerunt. Quidquid non intelligunt, stultitiam dicunt, quidquid capere non possunt, aestimant deliramentum etc. 697 Non enim haereticorum etc. 699 praesertim quum etc.

S. 226. 10) Sermo de sancto Joanne baptista Op. tom. I 590 werden die vorgeblichen Wunderthaten der Zeitgenossen, namentlich Norberts verspottet. Quod quidem — — mirati fuimus et risimus etc. — 591 ironisirt Abälard die Ausrede derer, welche das Mißlingen gewisser Wunderkuren durch den Hinweis auf „den Unglauben" der Patienten zu rechtfertigen unternehmen. — Dann folgt die denkwürdige Stelle, von welcher ich schon oben drittes Buch

V (s. das. Anmerk. 6, 7 S. 306) Gebrauch gemacht habe, und welche mit dem Endurtheil schließt Sed quia non sunt qui hanc promeruerunt gratiam, nec tam ad salutem aliorum, quam ad ostentationem sui quisque eam desiderat, jamque omnino fides illa periit, de qua Salvator ait Evang. Luc. XVII 6 etc.: cessantur penitus illa miraculorum beneficia etc. Ebenso Theol. Christ. tom. II 448 Talium ora quondam miraculis obtrusa sunt, cum illi verbis, sancti vero patres dimicarent factis. Praeterierunt miracula, crevit malitia etc. Ebenso die Invectiva s. Anmerk. 9 und 14 dieses Capitels. — Dialog. ed. Rheinwald 48 erklärt der Philosoph: Ante imperatorum quippe vel principum ad fidem vestram per miracula, ut dicitis, conversionem, paucos sapientum vel nullos vestra purificatio acquisivit etc. 46, 47. Judaei quippe tantum, quod animales vel sensuales, nulla imbuti philosophia — — solis exteriorum operum miraculis moventur ad fidem etc. Cf. ib. 51 Mitte. — Vergl. aber XV Anmerk. 5 S. 331.

11) S. Anmerk. 10 und 13.

12) Sermo de St. Joanne baptista. Op. tom. I 590.

13) Theol. Christ. ib. tom. II 521. Auctoritate quidem scripturae, quam non recipit, argui nemo potest etc. Dial. ed. Rheinwald 3, 99. Miror te rationibus tuis, quibus me arguere niteris, eas quoque auctoritates ex scripturis vestris proferre, quibus non dubitas minime cogendum esse. Schriftbeweise machen Eindruck nur auf die rationis expertes Op. t. I 696. — Vergl. Cap. XII Anmerk. 3 S. 328.

14) Introd. ad. Theol. Christ. Op. tom. II 67, 77, 78. Theol. Christ. ib. 519, 521. Invectiva in quendam ignarum dialectices ib. I 699. Hoc est rationibus plurimum isti, sicut illi maxime signis ad fidem moventur. Quum autem miraculorum jam signa defecerint, una nobis contra quoslibet contradicentes superest pugna, ut quod factis non possumus, verbis convincamus: praesertim quum apud discretos vim majorem rationes quam miracula teneant, quae utrum illusio diabolica faciat, ambigi facile potest etc. 697. Non enim haereticorum vel quorumlibet infidelium infestationes refellere sufficimus, nisi disputationes eorum dissolvere possimus etc. Dialog. 47 quasi haec (miracula) facere solius Dei sit et nulla in eis daemonum illusio fieri possit etc. 50, 67, 77, 78.

15) Introd. 78 — ad quam (fidem) non tam divinae auctoritatis inducit testimonium, quam humanae rationis cogit argumentum. Theol. Chr. ib. 460 Scimus omnes in his, quae ratione discuti possunt, non esse necessarium auctoritatis judicium. Dial. 53 Post rationem vero redditam, etiam si ratio non sit, sed videatur, nulla quaestio remanet, quia nulla dubitatio superest cf. 52 In hac se ipsa ratio demonstrat, quid sit, quid velit, scit sola. 47 hoc est rationes a praedicatoribus exigunt, quae sunt certa sapientiae instrumenta. Unde maxime — — armati.

16) Theol. Christ. Op. tom. II 521. Introd. 67, 76, 77.

17) Wie die auf beiderlei Zwecke berechnete Beweisführung in der Introductio und in der Theologia Christiana thatsächlich zeigt.

18) Dial. 53, Nemo quippe argui nisi ex concessis potest nec nisi per ea, quae recipit, convincendus est etc.

XI.

1) Dial. 50 — nisi ratio, quae naturaliter prior eis (scripturis) S. 227. est, de ipsis prius haberet judicare. Cf. 49 Si enim fides ratione minime sit discutienda — — sed statim his, quae praedicantur, assentiendum, quoscunque errores praedicatio seminet, suscipere nihil refert, quia nihil licet ratione refellere, ubi rationem non licet adhibere etc.

2) Ib. 9.

3) Ib. 8. Introduct. Op. tom. II 78.

4) Ib. Dial. 4 Tum ille etc.

5) Dial. 4.

6) Ib. 4, 5, 41, 53.

7) S. Anmerk. 8.

8) Introd. Op. tom. II 79, 83. História calamit. tom. I 18 Dialogus etc. 48. Nec eorum auctoritati ita concedimus, ut dicta ipsorum ratione non discutiamus, antequam approbemus. Alioquin philosophari desisteremus etc. 116.

9) Introd. Op. tom. II 78.

S.228. 10) Theol. Christ. Op. tom. II 448 unten. Cf. 450. Introduct. 67, 72. Dialectica. Pars IV. Analytica posteriora Ouvrages inédits d'Abélard publiés par V. Cousin 434, 435.

S.229. 11) Theol. Christ. 450. Haec adversus illos dicta sufficiant etc. Dialog 52. Christianus. Nemo certe nostrum, qui discretus est, rationibus fidem vestigari ac discuti vetat nec rationabiliter his, quae dubia fuerint, acquiescitur, nisi cur acquiescendum ratione praemissa.

12) Dialectica l. l. 434, 435.

13) Versus ad Astralabium filium altera recensio Op. t. I 346. Plus ratio quam lex, plus consuetudine lex sit etc. 347 Utere fortuna, sed ratione magis.

XII.

1) Theol. Christ. Op. tom. II 448 In ipso enim solo plenitudo est scientiarum, cujus donum omnis scientia. Scientia quippe est comprehensio veritatis rerum.

2) S. Anmerk. 3.

S.230. 3) Theol. Christ. tom. II 460, 461, 462. Credi itaque salubriter etc. 477, 481, 519. Non enim hoc opusculo veritatem docere, sed defendere intendimus, maxime adversus pseudophilosophos, qui nos philosophicis maxime rationibus aggrediuntur. Unde et nos per easdem, scilicet philosophicas rationes, quas solas recipiunt, et quibus nos impetunt, eis praecipue satisfacere decrevimus, defendendo veritatem potius quam docendo.

4) S. Anmerk. 3, 6.

5) S. Anmerk. 6.

6) Theol. Christ. Op. tom. II 460. Ex quo liquidum est, tales omnium hominum misserrimos esse, qui tam fide quam spe destituti, nec cum philosophis immortalitatem animae credent, nec Deum remuneratorem bonorum exspectabunt, toti sensuum experimentis dediti, sicut pecora, et cum pecoribus suam ponentes sortem, quae cum carne penitus deficiunt, atque hic omnino moriuntur. Ad haec quippe recipienda et credenda nec sensuum experimentis nec humanis cogi rationibus poterunt, sed sola auctoritate sunt conducendi. Ib. 456, 457, 454 Quod enim id solum recipiunt, quod eis ratio sua persuadet etc. 459 — nec aliter acquiescere velle, donec ea quae dicuntur, aut ex sensu aut ratione humana sint manifesta etc. Cf. 450, 451. 452, 453, 455, 463 — adversus eos, qui humanis rationibus fidem se impugnare gloriantur, nec nisi humanas curant rationes, quas noverunt etc. Introd. 141, 142 — inveniemus apud eos, qualiter pseudo — philosophos refellere possimus et eorum non rationes, sed sophismata dissolvere, quibus de providentia Dei adeo simplicium fidem perturbare solent etc. S. oben drittes Buch Cap. XIII S. 174.

7) S. Anmerk. 6.

8) S. Anmerk. 6.

9) Introd. Op. ed. Cousin tom. II 79 Proprie quoque (fides) de invisibilibus intellectus dicitur, secundum quod quidem intellectuales et visibiles naturae distinguuntur etc. Neander, Der heil. Bernhard S. 138. Vergl. Anmerk. 20. S.231.

10) Theolog. Christ. 454 S. Anmerk. 6.

11) Introd. 67 De quo quidem nos docere veritatem (s. Anmerk. 3) non promittimus, ad quam neque nos neque mortalium aliquem sufficere credimus; sed saltem aliquid verisimile atque humanae rationi vicinum etc. 68, 87, 91 Theol. Christiana 463, 464 umbram, non veritatem esse profitemur 477 Aequum equidem est, ut quod ab omnibus creaturis longe remotum est, longe diverso genere loquendi efferatur, nec illa unica majestas communi ac publica locutione coerceatur etc. 481 Quid itaque mirum, si cum omnia ineffabiliter transcendat Deus, omnem quoque institutionis humanae sermonem excedat? etc. 523 Die Stelle 460 in Anm. 20.

12) Theol. Christ. 456 Quippe quod plus de Deo etc. 457, 461. s. Cap. XIV Anmerk. 6 464, s. Cap. XIV Anmerk. 5.

13) Ib. 477 — cum summus philosophorum nec quid (Deus) sit dicere ausus sit: hoc solum de eo sciens, quod sciri non possit ab homine. Hoc enim docere rectae Sophiae incarnandae reservandum erat, ut ipse per se ipsum sui notitiam afferret Deus, cum ad ejus notitiam nulla assurgere creatura sufficiat etc. Ib. 456 non nisi eo revelante etc. 458 Nisi enim se ipse etc. Introd. 79.

14) Introd. 79 Theol. Christ 456. 458.

15) S. Anmerk. 6. Dial. 51 Quod vero dixisti in rationibus quoque discernendis sive cognoscendis nonnumquam errari, verum utique est atque liquidum. Sed hoc eis accidit hominibus, qui rationalis peritia philosophiae et argumentorum carent discretione.

16) S. die Stelle Theol. Christ. 454 in Anmerk. 6.

17) Theol. Christ. 551. S. XIII Anmerk. 7 S. 313.

18) Ib. cf. 462.

19) Introd. 91 Attendite — quantum ab invicem dissonent divinae et humanae traditiones, spirituales et animales philosophi etc. Theol. Chr. 463 letzte Zeile. S.232.

20) Anmerk. 9 und Introd. 8, 88 Theol. Chr. 460. Id quoque pro ratione satis esse debet, ut qui cuncta longe transscendit, per omnia humanae discussionis atque intelligentiae vires excedat, et quod capi non potest loco, humano non comprehendatur animo. Quae enim major indignatio fidelibus habenda est, quam eum se habere Deum profiteri, quem ratiuncula humana possit comprehendere aut mortalium lingua disserere? Vergl. XIV Anmerk. 7.

21) Theol. Christ. 462.

22) Ib. Vergl. Anmerk. 6 und 19,

23) Theol. Christ. 460 Ad haec quippe recipienda et credenda nec sensuum experimentis nec humanis cogi rationibus potuerunt sed sola auctoritate sunt conducendi.

24) L. l. 461. Cf. Dial. 47 Cap. X Anmerk. 10 S. 326.

25) S. IX Anm 16. Theol. Christ. 457 Audiant saltem philosophorum consilium etc. 496 Multa autem tradunt philosophi, quae eo solum modo tenentur, quia auctoritate philosophorum confirmantur, non ratione aliqua, quae appareat; quanto magis ea, quae Deus tradit etc.

26) L. l. 456, 457, 461, 464.

27) S. die Stelle aus Theol Christ. 460 in Anmerk. 20. S.233.

28) S. Anmerk. 11. Prantl, Geschichte der Logik im Abendlande. II 165.

29) Theol. Christ. 454.

30) Introd 67, Theol. Christ. 463. Nam et divino fretus auxilio — — — spiritus. 551 Quibus si resistere possumus lacessiti, satis esse debet,

quod nos defendimus. 462 Ad extremum illud nobis opponendum arbitror, ut dicere illi tales velint, se non ideo fidem nostram reprobare, quia probari vel disseri non valet, sed magis quia defendi non potest, cum eam penitus manifestae rationes stare non permittant.

31) Introd. 87. Cf. Theol. Ch. 461, 523, 551.

32) Introd. 3, 67. Theol. Ch. 464.

33) Introd. 67. Theol. Ch. 460.

34) S. Anmerk. 29—31

XIII.

S. 234. 1) Historia calamitatum. Op. I 18. Introd. ib. II 79, 83. Dial. 116.

2) Theol. Ch. 456, 458, 462. Credi itaque salubriter debet, quod explicare non valet etc. Introd. 88. Die religiöse veritas creditur, non videtur.

3) Introd. 78 Distinguitur itaque fides talis a fide Abrahae, qui contra spem in spem credidit etc. At numquam, si fidei nostrae primordia statim meritum non habent, ideo ipsa prorsus inutilis est judicanda, quam postmodum caritas subsecuta, obtinet quod illi defuerat. Nam quam multi, cum his quae praedicabantur non crederent, ipsarum exhibitione rerum et magnitudine miraculorum credere sunt compulsi! Quod de Apostolo etiam Thoma, cum de resurrectione Domini dubitaret, factum esse cognoscimus. Sic et in Pauli conversione gestum videmus etc.

4) S. Anmerk. 3 und l. l. 79 Cito autem sive facile credit, qui indiscrete atque improvide his, quae dicunt, prius acquiescit, quam hoc ei quod persuadetur ignota ratione, quantum valet, discutiat, an scilicet adhibere ei fidem conveniat — — —. Nunc vero e contra plurimi solatium suae imperitiae quaerunt, ut cum ea de fide docere nituntur, quae ut etiam intelligi possint, disserere non sufficiunt, illum maxime fidei fervorem commendent, qui ea quae dicantur antequam intelligat, credit etc.

S. 235. 5) Vergl. Anmerk. 4, 5.

6) Sic et Non edd. Henke et Lindenkohl 16, 17. Introd. Op. II 79 Theol. Ch. 461.

XIV.

S. 236. 1) S. Cap. XIII Anmerk. 4.

S. 237. 2) Introd. 65, 66, 77. Theol. Christ. 463. Nam et divino etc.

3) S. Cap. XII Anmerk. 23. Vergl. Introd. Op. II 66.

4) Theol. Christ. 456 Quippe quod plus de Deo a nobis sentitur, plus a nobis diligitur, et cum profectu intelligentiae caritatis accenditur flamma etc.

5) Anmerk. 4. Theol. Christ. 462, 464. His contra adversarios praelibatis, ad propositum festinemus, illo prius a nobis commemorato atque constituto, ne si in tanta obscuritate ratio caligaverit, quae magis religione quam ingenio conspicitur etc. 457 Tanta est enim illius gloriae beatitudo, ut nemo eam videre queat, qui simul non sentiat.

S. 238. 6) S. Anmerk. 4, 5. Theol. Chr. 457, 458, 459, 461. Inquisitio vero facile intelligentiam parit, si devotio adsit.

7) Introd. 8 unten 9 oben 79, 87. Theol. Christ. 459 perpende, quisquis es, quanta praesumtio sit de eo, quod cuncta transcendit humana, discutere ratione nec aliter acquiescere velle, donec ea quae dicuntur aut ex sensu aut ratione humana sint manifesta, quod est penitus fidem et

spem tollere, cum utramque de non apparentibus constet. Ib. 460. Id quoque etc. 461 Sed fortasse — — meminimus 462 Credi itaque salubriter debet — — rationes. Expositio Symboli Apost. Op. tom. I 606 cum autem fides etc.

8) Introd. 8 August. tractat. in Joann. evangel XL § 9 Ed. Venet. tom. IV 752.

9) Neander, der heilige Bernhard und sein Zeitalter S. 138, 139 Böhringer a. a. O. II 2 S. 123, Stöckl, Geschichte der Philosophie des Mittelalters I S. 130.

10) S. oben S. 222—224. Introd. 77, 78, 83, Dial. 43, 48, 49, 50.

11) Anmerk. 4—7.

12) Gegen Erdmann in Hilgenfelds Zeitschrift für wissenschaftliche Theologie Bd. VIII 127.

13) Anmerk. 6. S. 239.

14) Introd. 77 Fidem non nudam Apostolis atque inopem rationis reliquit Quae quamvis potentissima ad salutem, tamen nisi per doctrinam instruatur, habebit quidem inter adversa, tutum diffugiendi recessum, non etiam habebit constantem obstudendi? securitatem etc.

15) S. z. B. Exposit. symb. Apost. Op. tom. I 603, 604 Introd. ib. tom. II 9 Catholica quippe est fides, id est universalis, quae ita omnibus necessaria est, ut nemo discretus absque ea salvari possit. Bene Athanasius cum praemisisset „Haec est fides catholica“ etc.

16) Gegen Erdmann, Grundriß der Geschichte der Philosophie zweite Auflage Bd. I S. 269.

17) Introd. ad Theol. Christ. Abael. Op. ex rec. Amboesii. Parisiis S. 240. 1616 p. 1055. ed. Vict. Cousin tom. II 74. Quid enim prodest clavis aurea, si aperire, quod volumus, non potest etc. ib. 1059, 1060, 1064 (ed. Vict. Cousin tom. II 82) Quid denique magis ridiculosum — — — Hoc igitur docente intelligimus, hoc suggerente disserimus, quae nos ipsi non possumus, ipsa etiam Dei et trinitatis mysteria etc.

XV.

1) S. oben S. 215—220, 223, 229.

2) Exposit. symb. Apost. Op. tom. I 607.

3) Introd. ad Theol. Christ. tom. II 123 seq. Theol. Christ. 560. S. 241. Dial. ed. Rheinwald 120, 121. — Dorner, die Lehre von der Unveränderlichkeit Gottes, Jahrbücher für deutsche Theologie Bd. II 440.

4) Introd. 97, 141 Theol. Christ. 560.

5) Introd. 141 Qui etiam cum ea quae per miracula fiant impossibilia dicunt vel contra naturam fieri profitentur, ut virginem parere vel caecum ulterius videre, profecto ad usitatum naturae cursum vel ad primordiales rerum causas respiciunt, non ad exellentiam divinae potentiae, quam videlicet constat ex propria natura quidquid decrevit posse, et praeter solitum ipsas rerum naturas quocunque modo voluerit permutare. Quae si nunc — — consistere.

6) Ib. 91. — Vergl. aber oben X Anmerk. 10.

7) Baur, Die christliche Lehre von der Dreieinigkeit und Menschwerdung Gottes Bd. II S. 492 fd. S. 242.

8) S. oben Cap. V S. 206.

9) Comment. in ep. ad Romanos Op. II 203—207 s. Cap. V Anm. 1. S. 243. S. 320.

10) Ritschl, die christliche Lehre von der Rechtfertigung und Versöhnung, Bd. I S. 40, Bd. III, 380.

11) S. Anmerk. 13, 14.

12) Vergl. Ritschl a. a. O. I S. 39.

S. 244. 13) S. Bernardi tract. de erroribus Abaelardi. cap. VII. Op. ed. Mabillon t. I 659, cap. IX. ib. 662. Guilel. abb. ep. (s. Cap. XVI Anmerk. 7 ib. 303 E N. 326. Vergl. das Urtheil Gaufrids Bouquet, Recueil des historiens des Gaules. t. XIV 370 not. c. Ego mihi aliquando recolo magistrum fuisse illum, qui pretium redemptionis evacuans nihil in sacrificio dominicae passionis commendabat nisi virtutis exemplum et amoris incentivum, Guilelmi St. Theodorici prope Rhemos abbatis disputatio adversus Abaelardum, cap. VII. Migne curs. t. 180 p. 269 C. Quod et scholares ejus quasi ex sententia ejus submurmurant — — non fuisse necessarium in mundo Christi adventum. Sicut enim prae manibus habetis et legere potestis, invadit sacramentum communis salutis de passione et morte Christi etc. Ib. p. 276 A, B. Cum enim in dispensatione etc.

14) S. Bernardi tract. l. cap. VII. Imcomparabilis doctor, qui etiam profunda Dei sibi aperiens et ea quibus vult lucida et pervia faciens, altissimum sacramentum et mysterium absconditum a saeculis, sic nobis suo mendacio planum et apertum reddit, ut transire leviter per illud possit quivis etiam incircumcisus et immundus — Ganz anders urtheilt Ritschl a. a. O. (s. Anmerk. 10), dessen Erörterung mir übrigens nicht ganz verständlich geworden ist.

XVI.

S. 245. 1) Sic et Non. edd. Henke et Lindenkohl 18—23.

2) Theologia Christ. Op. t. II 464. Quid verum sit, noverit Dominus; quid autem verisimile ac maxime philosophicis consentaneum rationibus, quibus impetitur, dicturum me arbitror. In quo quidem si, culpis meis exigentibus, a catholica, quod absit, exorbitavero intelligentia vel locutione, ignoscat ille mihi, qui ex intentione opera dijudicat etc. Apologia ib. 720. Scripsi forte aliqua per errorem, quae non oportuit: sed Deum testem et judicem in animam meam invoco, quia in his, de quibus accusor, nil per malitiam aut per superbiam praesumpsi. Multa in scholis multis loquutus sum nec umquam aquas furtivas vel panem absconditum habuit mea doctrina. Palam loquutus sum ad aedificationem fidei sive morum, quod mihi salubre visum fuit, et quaecunque scripsi, libenter omnibus exposui, ut eos judices, non discipulos haberem.

S. 246. 3) Epist. Samsonis, archiep. Rhem., S. Bernard. Op. ed. Mabillon t. I 185, N. 191. Ep. Henrici, arch. Senon., ib. t. I 310 N. 337. Bern. ep. ib. I 306, N. 330, 331, 332. ib. t I 181 N. 188. Ita usurpat sibi omnia humanum ingenium, fidei nihil reservans ib. 184 N. 191 — Christianae fidei meritum evacuare nititur ib. 182 N. 189.

4) S. Anmer. 4.

5) S. Anmerk. 7, 8.

6) S. Bernard. Op. I 181, ep. N. 188 § 1 tract. de erroribus Abaelardi cap. I § 1 t. 184, cap. IV § 1, ib. 655, cap. VII s. Cap. XV Anm. 14. Samson. ep. N. 191 § 1 t. I 184.

7) Guilelmi abb. ad Gaufrid. Carnot. ep. et abbatem Clarev. ep. l. l. t. I 303 E N. 326 — iterum nova docet, nova scribit etc. Bern. ep. N. 330. Nova fides in Francia cuditur etc. S. Anmerk. 8.

8) L. l. t. I 183 A N. 189 § 2. Novum cuditur populis et gentibus evangelium, nova proponitur fides etc. Tract. de errorib. Abael. cap. V § 12. Tu novum condis evangelium? Quintum Ecclesia evangelistam non recipit etc.

9) L. l. t. I 310 N. 336 § 1 simplicitas fidelium deridetur, ib. 181 E N. 188.

10) Fulconis prioris de Deogilo Abaelardi. Op. ed. Victor Cousin t. I 703. Wilkens, Peter Abälard, Göttingen 1855.

11) Bernardi Op. t. I 307 E N. 331. Rudes et novellos auditores — — — et eos, qui, ut ita dicam, prima fidei elementa vix sustinere possunt, ad mysterium sanctae Trinitatis, ad Sancta Sanctorum, ad cubiculum Regis introducit etc. S.247.

12) L. l. t. I 310 E N. 337 ex auctoritate magistri sui Abaelardı etc. Guilelmi de Mauretania. ep. d'Achery, Spicileg. ed. II tom. III 524.

13) Bern. Op. t. I 310 N. 337 — insuper alia multa ab iisdem absona prorsus et absurda et plane fidei catholicae sanctorumque patrum auctoritatibus obviantia proferrentur etc. ib. 186 B N. 193. Transgreditur terminos, quos posuerunt patres nostri etc. Tractat. de erroribus. Abael. cap. V — non veritus contra praeceptum sapientis transgredi terminos etc.

14) Ep. Guilelmi abbat. l. l. 304 N. 326 nova dogmata etc.

15) L. l. I 307 N. 331.

16) S. Cap. XV Anmerk. 14, Cap. XVI Anmerk. 3.

17) Bern. Op. t. I 307 N. 331, ib. 308 N. 332. S.248.

18) L. l. t. I 184 N. 191, ib. 185 N. 192.

19) L. l. t. I 182 B N. 188.

20) S. Anmerk. 21.

21) L. l. t. I 308 N. 332,ib. 310 N. 337, ib. 185 N. 191.

22) Guilel. abb. St. Theodor. ep. l. l. t. I 304 A N. 326, Emortuis quippe ex ecclesia omnibus paene doctrinae ecclesiasticae magistris etc.

23) L. l. 308 N. 332 disputantem cum pueris, conversantem cum mulieribus etc.

24) Ep. Heloissae ad Abaelardum ej. Op. t. I 76. Quis enim regum aut philosophorum tuam exaequare famam poterat? Quae te regio aut civitas seu villa videre von aestuabat? Quis te, rogo, in publicum procedentem conspicere non festinabat, ac discedentem collo erecto, oculis directis non insectabatur? Quac conjugata, quae virgo non concupiscebat absentem? —

25) Bern. Op. t. I 182 N. 189. Volant libri etc. Urbibus et castellis ingeruntur pro luce tenebrae etc.

26) L. l. 303 N. 326 transiliunt Alpes etc. S.249.

27) L. l. 307 N. 330 — quod manibus et finibus Romanorum libros et sententias incluserit N. 331. Ad haec gloriatur etc. N. 336, N. 191 § 1 am Schlusse. N. 188 § 2 a pluribus lectitatur in curia N. 193. Securus est etc.

28) S. drittes Buch, Cap. XIV S. 181.

29) Nach Otto v. Freisingen de rebus gestis Friderici lib. II c. XXI. Wilhelm von Giesebrecht, Arnold von Brescia. München 1873. S. 7. Dagegen weiß nicht nur Bernhard von Clairvaux, sondern auch die Historia pontificalis c. 31 Pertz S. S. XX 537 über diesen ersten Aufenthalt Arnolds in Frankreich nichts.

30) Darüber hat die eben citirte neue Quelle (Hist. pontif.) Neues. S. über dieselbe Kugler in Sybels historischer Zeitschrift XXIII 61. Giesebrecht schreibt die Abfassung dem Johannes von Salisbury zu, a. a. O. S. 8, welche Hypothese bereits von Wattenbach, Deutschlands Gesichtsquellen, dritte Aufl., Bd. II 236, gebilligt ist.

31) Giesebrecht a. a. O. S. 11. S.250.

32) Neue Nachricht der Hist. Pontif. c. 31, welche die Notiz in Bernardi Cl. ep. N. 189 verdeutlicht.

33) Ep. N. 188, 192, 193, 331, 332, 333, 334, 335, 338, Hefele, Conciliengeschichte V 409.

34) Ep. N. 189. Bern. Op. t. I 185.

35) Die Historia pontific. c. IX Pertz t. XX 522 giebt über die Eifersucht der Cardinäle anf die Machtstellung Bernhards überaus interessante, Das, was wir bei Otto v. Friisingen de reb. gestis Friderici lib. 1

c. 57 lesen, bestätigende Nachrichten. Diese beziehen sich allerdings direct auf die Zeit nach Abälards Tode und motiviren den außerordentlichen Ausbruch des Unwillens der Cardinäle durch die detaillirte Erzählung von dem eigenmächtigen Handeln Bernhards in der Angelegenheit Gilberts de la Porret vor dem Concile zu Rheims; aber eine starke Verstimmung gegen den Abt war in diesen und anderen Kreisen (s. Bereng. ap. l.) wohl schon seit Jahren verbreitet. Ebd. c. 8 S. 522 — cujus (abbatis) consilio tam sacerdotium quam regnum prae caeteris agebatur. (Cf. Berengarii scholast. apologet. Abael. Op. t. II 772, 775.) De ipso tamen varia opinio est aliis sic aliis sic sentientibus de eo, quod viros in literis famosissimos Petrum Abaielardum et praefatum Gislebertum tanto studio insectatus est, ut alterum Petrum scilicet condemnari fecerit alterum adhibita omni diligentia nisus sit condemnare. Berengarii schol. ep. ad episc. Mimatensem. Abaelardi Op. tom. II 787. — Hauréau, Singularités etc. 263.

S. 251. 36) Wie ich zu schließen wage aus den Anmerk. 33 angeführten Briefen in Vergleich mit der Notiz der Hist. pontif. c. 31 — adhaesit (Arnoldus Brix.) Petro Abaielardo partesque ejus cum domno Jacincto, qui nunc cardinalis est, adversus abbatem Clarevallensem studiosus fovit.

37) Innocentii II. papae epist. ad arch., Sen. et Rhem. Bernardi Op. ep. N. 194; ep. ad archiep. Senonensem Rhem. et Bernardum Clarev. abbatem Mansi XXI 565.

XVII.

S. 252. 1) S. Anmerk. 2.

2) Ueber Irenäus s. Höfling, die Lehre der ältesten Kirche vom Opfer, S. 74 fg. Ritschl, Entstehung der altkatholischen Kirche, S. 312 fd. Ziegler, Irenäus Bischof von Lyon, S. 37, über Justin Ritschl a. a. O. S. 298. Diestel, Geschichte des Alten Testaments in der christlichen Kirche, § 7 und § 17. Weizsäcker, Jahrbücher für deutsche Theologie, Bd. XII S. 101. — Schon bei dem Erstgenannten lesen wir adversus haereses lib. IV cap. XV § 1 ed. Stieren 601. Nam Deus primo quidem per naturalia praecepta, quae ab initio infixa dedit hominibus, admonens eos, id est per decalogum (quae si quis non fecerit, non habet salutem) nihil plus ab eis exquisivit. Cf. lib. IV c. IX § 3 Stier. I. 586. Dagegen ib. lib. IV cap. XIV § 1. 598. Sequi autem Salvatorem participare est salutem. Just. Martyr. Dial. cum Tryphone Judaeo cap. XLV καὶ γάρ — — — σωθήσονται. Pelagius und Julianus wiederholten nur in dieser Hinsicht, was einst in der altkatholischen Kirche ohne Anfechtung gelehrt war. Fragm. ap. August. de peccato originali c. XXVI § 30 Op. ed. Venet. tom. XIII 331 Op. imperf. lib. I c. XCIV ib. tom. XIV 1144 lib. I c. IV ib. 1081 lib. II c. CCXXII ib. 1285 lib. III c. CVI ib. 1344. Ep. ad Demetr. c. VIII, IX. Wörter, der Pelagianismus S. 346, 351, 356, 357, 362, 365, 366.

3) S. Anmerk. 1.

4) Eusebii Demonst. Evang. lib. I cap. VII § 21, Dindorf [illegible] III cap. VI § 24, 25, lib. IV cap. I. Praep. Evang. lib. I. cap. IV § 9.

5) August. ep. CII, Op. ed. Venet. t. II 362 de civitate Dei lib. XVIII c. XLVII. cf. lib. X cap. XXV. Enchirid. § 31. De praed. sanct. c. IX de baptismo lib. VI cap. XLIV. Retract. I cap. XIII § 1. Vergl. oben S. 19, 39.

6) S. oben S. 134.

S. 253. 7) Schon Augustin. de utilitate credendi, § 15, Op. ed. Venet. tom. X 65 hat den Gedanken von einer Vergleichung der Religionen angedeutet. Charles de Rémusat, Abael. t. II 348. — Ep. Guil. S. Bern. Op. ed. Mabillon I 304 B N. 326 § 2 „censor fidei".

8) Abael. Op. I 6, 9, 16, 28. S.254.
9) Ib. 72—78. S. Bernard. tractat. de erroribus Abael. cap. V § 13.
10) Vergl. Cap. IX, X, XI. S. 222—229. S.255.
11) S. Cap. XII S. 229 fg. Cap. XIV Schluß S. 239. S.256.
12) S. z. B. Introd. in Theol. Chr. t. II 8, 67, Theol. Ch. 462, Charles de Rémusat tom. II 200, 298, 299.
12a) Fidei confessio ad. Heloissam. Op. t I 680, 681. Apol. t. II 720.
13) S. Cap. IX Anfang S. 221. Cap. XVI S. 245 fg.
14) Charles de Rémusat I 96. Hefele, Conciliengeschichte V 321. Schöne, Cardinallegat Cuno von Pränešte, S. 76.
15) Abälards Appellationsschreiben ist nicht mehr vorhanden. Im S 257. Uebrigen s. Hefele a. a. O. V, S. 405 fg.
16) Das Bekenntniß der Wahrheit wird gefeiert Versus ad Astralabium alt. rec. Op. t. I 346.

Vincere contemptu mundi virtute perire
Cautela haec magni regula magna viri.

Dagegen ebend. 348:

Dissimulat simulat sapiens pro tempore multa
Paucaque vi peragit, plurima consilio etc.

17) Scito te ipsum l. l. t. II 592.
18) Heloise an Abälard l. l. I 76. Non enim rei effectus, sed efficientis affectus in crimine est; nec quae fiunt, sed quo animo fiunt, aequitas pensat. Quem autem animum in te habuerim, solus, qui expertus es, judicare potes etc. Abälard an Heloise l. l. 90. Et hoc fortassis aliquo modo laudabile et Deo acceptabile quoquo modo videtur, si quis videlicet exterioris operis exemplo quacunque intentione non sit ecclesiae scandalo, nec jam per ipsum apud infideles nomen Domini blasphemetur nec apud carnales professionis suae ordo infametur etc.
19) Hist. calamit. insgesammt. Ruzelini ep. ad Abael. Op. t. II 793.
20) S. die der Heloise in der Hist. calamit. Op. t. I 12 cap. VII in den Mund gelegte Rede; die Aeußerungen in ihrem Briefe ep. II Op. I 75. Solus quippe etc.
21) Ep. III zu Anfang Op. I 75. Ep. V. ib. 99, 101, 104.
22) Hist. cal. Op. I 3, Ep. I 3, Ep. Hel. ib. 72. Scripsisti ad amicum etc. 75. Quod et tu ipse etc.
23) Heloiss. ep. ad. Abael. Op. t. I 89. Quocunque loco etc. cf. S.258. ib. 73, 77.
24) Ep. V. Op. I 98, 99. Vergl. die Geständnisse Heloise's l. l. 87, 88, 89. Fulconis ep. ib. 705.
25) L. l. 96. Aut si adhuc — — — habebis 98. Superest tandem etc.

Druck von Fr. Aug. Eupel in Sondershausen.